أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

قطعة من كتاب

الأوسط

في أصول الفقه

تأليف
أبي الفتح أحمد بن علي بن برهان
البغدادي الشافعي (ت ٥١٨هـ)

اعتنى به ونظر فيه
عدنان بن فهد العبيات

طبع بتمويل
نورة سعد العبد الله العبيد
جزاها الله خيرًا وغفر لها


قطعة من كتاب
الأوسط
في أصول الفقه

الطبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

E-mail: s.faar16@gmail.com

Twitter: @sfaar16



مكتبة الإمام الذهبي للنشر والتوزيع

❖ الرئيسي - حولي - شارع المثنى - مجمع البدري

ص. ب: ١٠٧٥ . الرمز البريدي ٣٢٠١١

ت: ٢٢٦٥٧٨٠٦ فاكس: ٢٢٦١٢٠٠٤

❖ فرع حولي - شارع المثنى - تلفون: ٢٢٦١٥٠٤٦

❖ فرع المباركية - مقابل مسجد ابن بحر - ت: ٢٢٤٩٠٦٠٤

❖ فرع الفحيحيل البرج الأخضر شارع الدبوس - ت: ٢٥٤٥٦٠٦٩

❖ فرع المصاحف - حولي - مجمع البدري: ت: ٢٢٦٢٩٠٧٨

❖ فرع الرياض - المملكة العربية السعودية - التراث الذهبي ت: ٠٥٥٧٧٦٥١٣٨

الساخن: ت: ٩٤٤٠٥٥٥٩

E – mail: z.zahby74@yahoo.com

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

قطعة من كتاب

الأوسط

مختصر

في أصول الفقه

تأليف
أبي الفتح أحمد بن علي بن برهان
البغدادي الشافعي (ت ٥١٨هـ)

اعتنى به ونظر فيه
عدنان بن فهد العبيّات

طُبع بتمويل
نورة سعد العبد الله العبيد
جزاها الله خيرًا وغفر لها


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

يسرُّ «مشروع أسفار» أنْ يقدِّم للقارئ الكريم الإصدار السَّابع عَشَر من إصدارات المشروع: كتاب «**الأوسَط في أُصُول الفقه**» لابن بَرهان (ت٥١٨هـ)؛ الذي يُطبع لأوَّل مرَّة.

وإنه لمن نِعَم الله تعالى أنْ وفَّقَ لكشف جَهَالةِ مخطوطِ هذا الكتاب النَّفيس الذي ظلَّ مفقودًا فترةً من الزَّمن، فلم يهتدِ المفهرسون إلى معرفته بسبب البتر اللَّاحق أوَّلَ وآخرَ النُّسخة الخطيَّة التي وصلتنا.

وقد حرصنا في أسفار على إخراج هذا الكتاب؛ لما تميز به ابن بَرهان من: نظرٍ أصوليٍّ فذٍّ، وسهولةٍ في العبارات وجزالةٍ في الألفاظ، وعنايته المتميِّزة في البيان والإيضاح التي استقلَّ بها، إضافةً لاعتماده على مصادر لم تصلنا؛ فتجد في كتابه من النُّقول والإحالات ما لا يوجد في غيره.

ولهذا احتفَلَ الباحثون بكتابه «الوجيز» المطبوع باسم: «الوصُول إلى الأُصول»، وها نحن نقدِّم لك قطعةً لعلَّها تمثِّل الجزء الثَّاني من كتابه الأوسع: «الأوسط في أصول الفقه».

والمصنَّفات الأصوليَّة زاخرةٌ بالنَّقل عن «الأوسط»؛ فقد اعتمَدَ آلُ تيمية عليه اعتمادًا كبيرًا في المسوَّدة، وعدَّه القرافيُّ في خطبة النَّفائس ضمنَ مصادره، ونقل عنه الزركشيُّ كثيرًا.

ونسأل الله أنْ يرحم ابنَ بَرهان، ويمنَّ بفضله وكرمه على محقِّق الكتاب، وكلِّ ساعٍ في نشر العلم، والمساهمين والعاملين في هذا المشروع

المبارك، والفاضلة (نورة سعد العبد الله العبيد) التي تولت تمويل هذا الإصدار، وأنْ يمدَّهم بمزيد عونٍ وتوفيقٍ ورشادٍ وسداد. والحمد لله ربِّ العالمين.

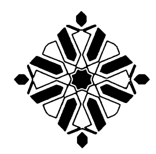
أَسْفَار
لِنَشْرِ نَفِيسِ الكُتُبِ وَالرَّسَائِلِ العِلْمِيَّةِ
دَوْلَةُ الكُوَيْتِ

قال الرّبيع بن سليمان المُرادي: قلت للشافعي: متى يكون الرجل عالمًا؟! فقال لي: «يكون الرجل عالمًا إذا هو حقّقَ في تَعَلُّمه، وتعرّض لسائر العلوم فنظر فيها، فإنه حُكي لي عن جالينوس أنه قيل له: إنك تأمر للدّاء الواحد بالأدوية الكثيرة المُجتمعة، أفكلُّ الأدويةِ دواءٌ لذلك الدّاء؟! قال: لا، إنما المقصود منه واحد، وإنما يُجعل معه غيره لتسكن حِدّته؛ لأنّ الإفراد قاتل».

«الفوائد والأخبار والحكايات»
لأبي عليّ ابن حَمَكان الهمذاني رقم (٢١)

«ما مِن قاعدةٍ من قواعد المبتدعة إلا وأنا أُنشئ من تماديهم في تماريهم غاية ما يُخزيهم، فإنّ المُعتزلة شدَّدوا النكير علينا حيث قلنا: يجوز أن يبعث الله رسولًا واحدًا بشيرًا إلى جميع الخلائق. ثم سُقناهم السَّوْق العنيف إلى أنْ اعترفوا بالآخرة أنّ الله يُرسل إلى كلٍّ آدمي رسولًا على انفراده واستبداده، وهذا من أمحل المُحالات».

أبو إسحاق الإسفراييني، «الأوسط» (ص: ٣٤٩)



مُقَدِّمَة

«اللَّهُمَّ هذا مكان المستغيث المستجير، مكان البائس الفقير، مكان الهالك الغريق، مكان الخائف الوَجِل، مكان من يبوء بالخطيئة ويعترف بذنبه ويتوب إلى ربه، اللَّهُمَّ إنك ترى مكاني، وتسمع كلامي، وتسمع سرِّي وعلانيتي، ولا يخفى عليك شيء من أمري؛ فأسألك، فإنك تلي التدبير وتُمضي المقادير، سؤال من ظَلَم واعترف وأساء واقترف، أن تغفر لي جميع ما مضى في علمك من ذنوبي، وما شهدت عليه حَفَظَتُك، ويَقَظَة ملائكتك، وأن تَجَاوَز عن سيئاتي في أصحاب الجنة، وَعْد الصدق الذي كانوا يُوعَدون»[١].

أما بعد، فهذا ما منّ الله به من «**الأوسط في أصول الفقه**» لأبي الفتح أحمد بن علي بن بَرْهان البغدادي (ت٥١٨هـ)، وكان هذا الكتاب لعهدٍ قريب في عِداد المفقود، لا يُدْرَى عنه سوى ما ينقله أعيان المتأخرين منه، فقد زَيَّن اسمه صفحات كتب الأصوليين بعده وعُدَّ من حسناتها النقلُ عنه والإحالة عليه، ولم يختص أهل مذهبه بالنقل عنه بل احتفل به جماعة من الأعيان من أهل المذاهب الأخرى؛ كالمالكية[٢] والحنابلة[٣]، ولولا غلبة السطوة لكتب الجُوَيْنِي (ت٤٧٨هـ) والغزّالي (ت٥٠٥هـ) في هذا الفن، ثم ما شاع في الناس من طريقتي الرازي (ت٦٠٦هـ) والآمدي (ت٦٣١هـ)، لكان لابن برهان من

---

(١) من دعاء عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ، «**الدعاء**»، للضبي (٧٠).

(٢) اعتنى بالنقل عنه: القرافي في «**نفائس الأصول في شرح المحصول**»، فقد صرح بالاعتماد عليه في مقدمة كتابه واعتنى بنقل زوائده على «**المحصول**».

(٣) أكثر من النقل عنه آل تيمية في «**المسودة**»، وهم من أكثر من اعتنى بالنقل عن ابن برهان، وعليهم اعتمد من بعدهم من الحنابلة في النقل عنه.

المكانة والشهرة في الناس ما أثر به على طريقة البحث الأصولي[١]، ولا غرو، فهو على صغر سنِّه ووفاته كهلًا قبل سن الأشد[٢] «كان ذكيًّا خارق الذهن، لا يكاد يسمع شيئًا إلا حفظه، ولم يزل يبالغ في الطلب والاشتغال والحفظ والتحقيق وحل المشكلات واستخراج المعاني حتى صار يُضرب به المثل»[٣]. ولئن يثبت بمثل هذا خبر فقد جاء العِيان فألوى بالأسانيد، فهذا كتابه بين يديك اتسع له فيه القول وتفتحت فيه شآبيب الكلام وسالت فيه عزالي البراهين والأدلة من كل صوب، فمن أيِّ وجه قصدته تفتح في الحجاج وبيان المآخذ والأدلة عن ثَبَج بحر جيّاش الغوارب، لعلو شأنه وقوة عارضته، مع حلاوة في اللفظ وتقريب للمعنى.

ولكن يبدو أن هذا ـ التأخر عن رتبة من ذكرتُ ـ كان نتيجة العيش في بغداد في ذلك الزمن، فلم يجتمع له من الأصحاب ما ينتشر بهم علمه في الناس[٤]، فإنها كانت تكتظ بالعلماء من كل جهة، ثم صاحب ذلك ما وقع فيها من الفتن بين أهل المذاهب والسياسات، ثم ما فُجع به أهل بغداد من دخول التتر وإفسادهم في الأرض، وعندها عضت الرَّحى بثِفالها ولم تستعد بغداد عافيتها التي كانت تفخر في الأمصار بها.

وكان من خبر العثور على هذا الكتاب أنني بعد الفراغ من «**المنتخب**»

---

(١) **من سعادة الكتاب قديمًا وأسباب انتشاره**: اعتماده في الدرس والإقراء، فإن هو دخل في سلك الكتب المدرسية وأدرج ضمن مناهج التحصيل العلمية في المدارس والأوقاف وغيرها، اشتغل الناس به فاستشرحوه واختصروه وكثرت الأعمال عليه، وبهذا تكثر نسخه ويشيع في الناس ذكره، بخلاف غيرها من الكتب، فلا تتعلق بها همة الناس فيندثر ذكرها ولا يقف عليها إلا الواحد بعد الواحد، ولهذا تجد أهل العلم قديمًا يكتبون للسلاطين والوزراء والأعيان، فيجد الكتاب بهم سبيله إلى الناس.

(٢) توفي رحمه الله وله ٣٩ سنة.

(٣) قاله ابن النجار، «**المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**» لشهاب الدين الدمياطي (ص: ١٦٢).

(٤) ولهذا لا تجد لكتب ابن برهان ذكرًا ـ حسب ما علمت ـ في الأثبات والبرامج والمشيخات والفهارس التي تسوق أسانيد الكتب.

للرازي، جلست أنظر في ما عندي من ملفات العمل حتى أرتب قوائم البحث والمراجعة، وأثناء النظر وقعت عيني على صورة من نسخة خطية عندي منذ مدة ـ ولم تتحرك نفسي للنظر فيها ـ، وإذا بها قطعة ضخمة في أصول الفقه مبتورة الطرفين، فشدني ما في الكتاب من لغة علية ونَفَس بلغ في التحقيق إلى الذروة، لمزيد النظر فيه، وقلت في نفسي: أمثل هذا يبقى مجهولًا وهذه منزلته؟! فاجتمع لي بعد النظر من داخل الكتاب نسيج من القرائن التي ضُيق بها دائرة البحث عن صاحبه، **ومن جملتها**:

ـ أن صاحب الكتاب شافعي ينقل عن أعيانهم ويعدهم من جملة أصحابه ويعتني بتحرير النقل عن الإمام الشافعي.

ـ أنّ لصاحب الكتاب لغة متميزة وطريقة لا تجدها في غير هذا الكتاب إلا نادرًا، فهو يعتني كثيرًا ببيان مآخذ الخلاف في المسائل الأصولية في طريقة يصلح في وصفها أنها: من تخريج الأصول على الأصول.

ـ أنّ صاحب الكتاب متأخر عن طبقة الجويني، فإنه ينقل عنه ويلقبه بالإمام ويكنيه بأبي المعالي[1]، ومع ذا لم يَبْدُ منه ما يدلّ على أخذه منه ولقاءه له ـ على عنايته بنقل أقواله ـ، مما يدلّ على أنه لم يلقه.

ـ أن صاحب الكتاب سابق للرازي والآمدي ومن كان في طبقتهما، فإنّ الناس بعدهما لم يخرجوا عن طريقتهما، في البحث الأصولي بل اشتغلوا عليهما وهُجرت طريقة الأوائل. ومع ذا فليس في الكتاب إشارة أو نقل بالتصريح أو غيره عنهما.

ـ أنه في أثناء كتاب الإجماع نقل مسألة فقهية عن أبي طاهر الزّيادي، وبنى على هذا الفرع أصلًا في مسائل الإجماع[2].

فصارت دائرة البحث عند هذا أضيق من حلقة الميم، فإنّ هذا الفرع عن أبي طاهر الزيادي وما بُني عليه غريب، ومثله يعتني بنقله الناس، وكان ما

(١) انظر: النص المحقق (ص: ٩٤، ٣٥١، ٣٦٣، ٣٦٨، ٤٠٤، ٤٠٥).

(٢) انظر: النص المحقق (ص: ١١٦).

ظننته، **قال أبو عمرو ابن الصلاح**: «هذا تعليل أحدثه في هذه المسألة الأستاذ أبو طاهر الزِّيادي النيسابوري [...] وصار مثالًا لمسألةٍ أصولية غريبةٍ **ذكرها أبو الفتح ابن بَرهان الفقيه الأصولي**، وهي: أنه لا يجوز إحداث الاستدلال بدليلٍ ظاهرٍ في مسألةٍ خاض فيها من سَبَق، ولم يذكره أحدٌ منهم مع كونه مما لا يخفى مثله عليهم»(١).

فزالت حُجُب الجهالة عن المؤلف وطفقتُ أجمع ما وجدته في النقل عن ابن برهان وأقارنه بما في النسخة التي بين يدي وإذا بها هي هي، فأبلغت بعض الإخوة بوقوفي على ذلك، وبعدها بأيام إذا بصاحبنا وأخينا الشيخ محمد الفوزان نفع الله به ـ بعد أنْ بلغه خبر وقوفي على الكتاب ـ يبعث بملفٍ ـ قد شرع بالعمل وجمع بعض مواد البحث فيه ـ، يسألني العمل عليه، وإذا به الكتاب نفسه، وكان قد وقف عليه قبلي وشرع في العمل به ولكن شُغِل عنه، فجاد ـ شكر الله له ـ بما وقف عليه من ذلك وما تحت يده من أوراق البحث رغبةً في نشر العلم وتقديمه لأهله؛ فالله يشكره ويسعده في الدينا والآخرة ويبلغه مراده.

فما كان مني إلا أن شددت العزم وعقدت النية على تحقيقه والعناية به، وها هو بين يديك. وكان من حسنة الوقوف على هذا الكتاب ظهور بعض المسائل البحثية التي يُعنى بها أهل الاختصاص، **ومنها**:

ـ تعيين الغزالي الكبير الذي يُنقل عنه القول بإبطال سؤال المعارضة(٢).

ـ معرفة أثر إلكيا الهرّاسي (ت٥٠٤هـ) العظيم في كتابات ابن برهان الأصولية، كما سيأتيك بيان ذلك.

ـ تعيين مصدر النقل الذي اعتمد عليه أصحاب «**المسودة**» في العزو إلى ابن برهان، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

إلى غير ذلك من الفوائد التي يرغب بها أهل العناية والاختصاص مما سيمر عليك أثناء النظر فيه، فالحمد لله على ما وفق وهدى ويسر.

---

(١) «**شرح مشكل الوسيط**» (٣/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣).

(٢) سيأتيك خبره مع بحث كاشف عنه في النص المحقق (ص: ٤٨٣، ٤٨٤).

وكان سبق أن نُشر لابن بَرْهان كتاب بعنوان «**الوصول إلى الأصول**»(١)، فاهتبل به أهل العلم وفرحوا به، وطار ذكره كل مطار، وذلك لما في النص الأصولي عند ابن بَرْهان من التميّز والتحقيق، ولم تزل النفوس تتطلع إلى مزيد من ذلك، وقد نهض بأخرةَ بعضُ الباحثين إلى جمع آراء ابن برهان في أصول الفقه من بطون الكتب(٢). وطريق البحث في آثار ابن بَرهان بحاجة للمزيد من العناية الجادة في إبراز معالم أصول الفقه التي تتشوف النفوس إلى الوقوف عليها عند ابن بَرهان، فلعل في نشر هذا الكتاب ما يحض أهل العلم على التصنيف في ذلك.

وها هو كتاب «**الأوسط**» نضع بين يديك منه ما وقفنا عليه مع بَذل الجَهْد في تحقيقه والعناية به على وجهٍ يليق بمكان صاحبه ويُوفِّيه حقّه على قَدْر الوُسْع والجِدة(٣)، وكلٌّ يُنفق على قَدْر استطاعته، وما عسى مثلي أن يأتي به في العمل على كتاب ابن بَرهان وهو هو، رجل أحاط به التوفيق، فالمجال رحبٌ ولكن في العبارة قصور وفي اللسان ضيق، لولا توفيق الله وفضله، وحسب المرء من القلادة ما أحاط بالعنق، ومن السِّوار ما ضمّ على المِعصم، وما مَثَلُنا إلا كقول الأول(٤):

ألا إلّا تــكــن إبــلٌ فــمِــعْــزَى ... كــأنّ قــرونَ جِــلَّــتــهــا الــعِــصِــيُّ

فــتــمــلأُ بــيــتــنــا أقِــطًــا وسَــمْــنــا ... **وحَــسْــبُــكَ مــن غِــنــىً شِــبَــعٌ ورِيُّ**

---

(١) سيأتيك خبره والصلة بينه وبين «**الوجيز**».

(٢) «**آراء ابن بَرهان الأصولية في غير كتابه الوصول إلى الأصول جمعًا ودراسة**» رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، إعداد: موسى شليم محمد (١٤٣٨هـ).

(٣) على ما في الاعتماد على نسخة خطية واحدة من المتاعب ومزلة الأقدام في تحقيق الكتاب والعناية به، مع ما درج عليه الناسخ من التصحيف والتحريف الذي ما انكشف كثير منه إلا بعد لأيٍ وجهد الله يعلمه، ومنه ـ وهو يسير ـ ما بقي مجهولاً عندي فاكتفيت بـ: لم أقف عليه، ولم يتبين لي. ووراءها ساعات من النظر والبحث.

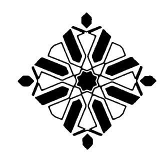
(٤) امرؤ القيس، «**ديوانه**» (٢/ ٥٧٩ ـ ٥٨٠). وانظر: «**المُستقصى في أمثال العرب**»، للزمخشري (٢/ ٦٣)، و«**مجمع الأمثال**»، للميداني (١/ ١٩٥).

وأقدِّم بين يدي الكتاب فصولًا مختصرةً مهذبةً تكون كالتقدِمة للكتاب والمدخل إليه والختم له، أشرح فيها طرفًا من:

- ترجمة المؤلف وذكر أحواله.
- وتحرير نسبة الكتاب إليه.
- وتعيين عنوان الكتاب.
- وبيان مآخذ المصنف في بناء كتابه.
- والصادرين عنه والمستفيدين منه.
- وبين «الأوسط» و«الوجيز».
- والأصل المعتمد عليه في إخراج الكتاب ومقدار ما وصلنا منه.
- وطريقة إخراج الكتاب.
- ونماذج من الأصل الخطي المعتمد في التحقيق.

واللهَ أسألُ التوفيق والإعانة أولًا وآخرًا في إتمام هذا العمل والتسديد فيه، وأن يجزي المؤلف في إخوانه العلماء خير ما جزى عالمًا في علمه وعمله ويرفع درجته ويعلي منزلته ويقابله بالبِرّ والرِّضى.

وكتب
عدنان بن فهد العبيّات
١٤/٩/١٤٤٠هـ
Canada, BC, Vancouver



ترجمة المؤلف وذكر أحواله[1]

هو من يتنفس به الزمان وتتبسم به الأيام أبو الفتح[2] أحمد بن علي بن محمد الوكيل[3]، الحنبلي ثم الشافعي الأصولي النّظّار الفقيه الأشعري البغدادي، المشهور بـ«ابن بَرْهان»[4]، ويُقال له: ....

(١) انظر ترجمته في: «**المنتظم**»، لابن الجوزي (١٧/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦)، و«**إكمال الإكمال**»، لأبي بكر ابن نقطة (١/ ٢٧١)، و«**الكامل في التاريخ**»، لابن الأثير (٨/ ٦٩٧)، و«**وفيات الأعيان**»، لابن خلكان (١/ ٩٩)، و«**المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**»، للدِّمياطي (ص: ١٦٢ ـ ١٦٣)، و«**تاريخ الإسلام**» (١١/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦)، و«**سير النبلاء**»، للذهبي (١٩/ ٤٥٦ ـ ٤٥٧)، و«**الوافي بالوَفَيات**»، للصفدي (٧/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨)، و«**مرآة الجنان وعبرة اليقظان**»، لليافعي (٣/ ١٧٢)، و«**طبقات الشافعية الكبرى**» (٦/ ٣٠ ـ ٣١)، و«**الوسطى**» (٢١/ بـ ٢٢/ أ)، و«**الصغرى**»، للسبكي (١٩/ أ)، و«**البداية والنهاية**» (١٦/ ٢٦٦)، (١٦/ ٢٧٢)، و«**طبقات الشافعيين**»، لابن كثير (ص: ٥٤٦)، و«**طبقات الفقهاء الكبرى**» (١/ ٤٥٤)، للعثماني، و«**طبقات الشافعية**»، لابن قاضي شُهبة (١/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠)، و«**المهمات**» (١/ ١٧٣)، و«**طبقات الشافعية**»، للإسنوي (١/ ١٠٢)، و«**سلم الوصول إلى طبقات الفحول**»، لحاجي خليفة (١/ ١٨٠)، و«**شذرات الذهب**»، لابن العماد (٦/ ١٠١)، و«**ديوان الإسلام**»، لابن الغزي (١/ ٣٤٣)، و«**طبقات الشافعية**»، لابن هداية الله (ص: ٢٠١ ـ ٢٠٢).

(٢) عند العثماني: «أبو العباس»، لعله سبق قلم، لاشتهار اسم أحمد بهذه الكنية.

(٣) الظاهر أن هذه النسبة متعلقة بجده محمد، وهي اسم لمن يتوكل لأحدٍ في مجلس الحكم عند القاضي وينوب عنه في الحكومة، «**الأنساب**» (١٣/ ٣٥٧)، و«**اللباب**»، لابن الأثير (٣/ ٣٧٢). وهو المعروف عندنا اليوم بـ«المحامي»، ولا يزال يُعرف هذا اللفظ ـ الوكيل ـ بهذا المعنى في إيران وأطراف من بلاد العراق والأهواز.

(٤) وهي النسبة الذائعة له في كتب أصول الفقه وغيرها، وهو المراد بها عند الإطلاق، وقد يُضاف إليها في كتب أصول الفقه «الأصولي»، لاشتهاره بهذا الفن واختصاصه فيه، وقد يُذكر بها تمييزًا له عن «النحوي» أبي القاسم عبد الواحد بن علي بن بَرهان العكبري (ت٤٥٦هـ)، صاحب «**شرح اللمع**». =

«ابن الحمامي»(١).

وُلد ببغداد في شوال من شهور سنة تسع وسبعين وأربعمئة (٤٧٩هـ)(٢). وطلب العلم صغيرًا، فإنه ممن تفقه على أبي حامد الغزّالي (ت٥٠٥هـ) يوم كان ببغداد، وأبو حامد دخل بغداد قادمًا من أصبهان في جمادى الأولى من سنة أربع وثمانين وأربعمئة (٤٨٤هـ) وولي فيها تدريس النِّظامية(٣)، ومع ما خلّف فيها من آثار كبيرة في الفقه والتدريس إلا أنه لم يلبث طويلًا وارتحل عنها سنة ثمان وثمانين وأربعمئة (٤٨٨هـ) قاصدًا الحج، ومنه رحل إلى الشام وبقي فيها قريبًا من عشر سنين(٤).

ولا يمكن القول بأن ابن بَرْهان أخذ عن الغزّالي من يوم قدم بغداد، إذ عمره لم يجاوز الخمس حينها، وأقصى ما يمكن تقديره في ذلك أنه بدأ بعد السابعة، ولكنه كما ذكر المؤرخون ابتدأ في الأخذ عن أبي الوفاء ابن عقيل

= **والأصل في هذا الرسم** (برهان) في الأسماء: فتح الباء وسكون الراء، إلا في: بُرهان بن سليمان السمرقندي، وعمر بن مسعود بن بُرهان البخاري، فإنه بضم الباء. **واختُلِفَ** في أبي الفتح المظفر بن أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن برهان المقرئ، ورجح ابن عساكر فيه الضم.
انظر: «**الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**»، للأمير ابن ماكولا (١/ ٢٤٦ ـ ٢٤٨)، و«**إكمال الإكمال**»، لأبي بكر ابن نقطة (١/ ٢٧١)، و«**تاريخ دمشق**» (٥٨/ ٣٧٣ ـ ٣٧٤)، و«**المشتبه**»، للذهبي (ص: ٧٠)، و«**توضيحه**» (١/ ٤٨٢)، و«**تبصيره**» (١/ ٧٨).

(١) لم تُضبط هذه النسبة، فهل هي بالتخفيف نسبة إلى الطيور، أم بالتشديد نسبة إلى المواضع التي يُغتسل فيها؟! لم أقف من ذلك على شيء، وقد ذكر أبو سعد السمعاني في «**الأنساب**» (٤/ ٢٣٣)، أنّ في **بغداد** جماعة يُقال لهم: «أصحاب الحمام» التي يطيرونها ويرسلونها إلى البلاد. والاحتمال الثاني أيضًا قوي لكثرة من يشتغل بهذه المهنة في بغداد قديمًا، وهو الذي فهمه بعض الباحثين.

(٢) انفرد ابن هداية الله الحسيني (ت١٠١٤هـ)، بأنه ولد سنة (٤٤٤هـ)، وهو وهم مخالف لجميع من ترجم لابن برهان، وقد نص ابن النجار وغيره أنه توفي كهلاً.

(٣) «**المنتظم**»، لابن الجوزي (١٦/ ٢٩٢)، و«**البداية والنهاية**» (١٦/ ١١٨).

(٤) تجد سبب خروجه وتأريخ ذلك وما يتصل به في كتابه «**المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال**» (ص: ٩٥ ـ ٩٩).

(ت٥١٣هـ)، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي بعد ذلك، ولازم شيوخ المذهب وتخرج بهم. فيكون أخذه عن أبي حامد في المدة بين (٤٨٦هـ) و(٤٨٨هـ)، ولا يخفى أن الإنسان لا يكون من النضج في مثل هذا السن ليحصل له الإدراك الكامل والتحصيل التام؛ فالظاهر أن حظ ابن بَرْهان من الغزالي كان في شرف اللقاء والمجالسة دون الإفادة والمُدارسة، وسعادة أبي الفتح إنما كانت بأبي الحسن إلكيا الطبري (ت٥٠٤هـ)، كما سيأتي شرح ذلك.

وحين قدم الفقيه أبو الحسن علي بن محمد الطبري الهَرّاسي المعروف بـ«إلْكِيا»(١) (ت٥٠٤هـ) بغداد سنة (٤٩٣هـ) وولي تدريس النظامية(٢)، لازمه ابن بَرهان واشتغل عليه وتخرّج به، ويبدو أنّ ملازمته لأبي الحسن الطبري كانت عظيمة الأثر عليه في حياته، وهو الشيخ الوحيد الذي كان يذكره باسمه من شيوخه في كتبه ـ التي وصلت إلينا ـ(٣). وكان لأبي الحسن منزلة عظيمة بين أصحابه فإنه ممن تخرج بأبي المعالي الجُوَيْني (ت٤٧٨هـ) وكان معيدًا في مجلسه، ولما ورد بغداد نال بها حظه من التقدم والرياسة، وفيها صنف كتبه وتصدى للمناظرات.

وإلْكِيا وإن كان يُشارِك الغزّالي في الأخذ عن الجُوَيْني، إلا أنه يفارقه في مزيد عنايته بمآثر أبي المعالي وولعه باختياراته وشرح مآخذه، وانتقل هذا منه إلى صاحبه ابن بَرهان، فكان حفيًّا بأبي المعالي جدًّا وينقل عنه بواسطة شيخه ما لم نقف عليه في كتبه المطبوعة، فلعله مما تحمله عن إلكيا في أيام النظر والدرس عليه. وهذا بخلاف الغزّالي فكانت نفسه أعظم من أن تتقيد

---

(١) «إلكيا بهمزة مكسورة ولام ساكنة ثم كاف مكسورة وبعدها ياء مثناة من تحت، معناه: الكبير بلغة الفُرْس. والهرّاسي براء مشددة وسين مهملتين»، «**طبقات الشافعيين**»، لابن كثير (ص: ٥٨٢)، و«**المهمات**» للإسنوي (١/ ٣٢٧)، و«**طبقات الشافعية**»، لابن قاضي شهبة (١/ ٢٨٨).

(٢) «**سير النبلاء**» (١٩/ ٣٥١).

(٣) ويلقبه بـ«شمس الإسلام»، و«شيخنا»، و«شيخنا الإمام». انظر: «**الوصول**» (١/ ٣٧٢)، (٢/ ٨٣، ٢٦٧، ٢٨١، ٣٤٢)، هذه المواطن التي نص على اسمه فيها، وأما الاستفادة منه فهو من مواد الكتاب وأركانه.

برجل واحد وإن عظم قدره كأبي المعالي، وما ينبغي له ذلك، فهو رجل لا يقف على هذه الرسوم وإنما تطمح به نفسه إلى تحقيق المعاني، ولذا لا تجده يحتفل بتحقيق النقل في مسائل الخلاف بقدر ما ترى من شرح المسائل وتصويرها والاستدلال لها، وهو على كل حال رجل عقله أكبر من علمه، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨]. وسيأتي في بيان مآخذ المصنف مزيد تنبيه على قدر استفادة ابن برهان من إلكيا إن شاء الله وبه الثقة.

ومن جملة الفقهاء الذين درس عليهم ابن بَرْهان: الإمام الفقيه أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي المعروف بـ«المُستظهري»، والملقب بـ«فخر الإسلام» (ت٥٠٧هـ). انتهت إليه رياسة الشافعية ببغداد، وهو فقيه فروعي غلب عليه المذهب وصنف فيه، وهو من أصحاب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي الفِيرُوزآبادي الفقيه الزاهد (ت٤٧٦هـ)[1]، وكان معيدًا لدروسه ولزمه حتى وفاته وتخرّج به. وولي تدريس النظامية سنة أربع وخمسمئة (٥٠٤هـ) بعد وفاة إلكيا إلى وفاته[2]، وقيل: ولي التدريس فيها سنة ونصف[3]. ومن تصانيفه المشهورة: «**حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء**»، وهو المعروف بـ«**المُستظهري**».

ولعل ابن بَرْهان لم يدرس على الشاشي إلا بعد اشتداد عوده واكتمال ملكته، وذلك لتأخر تصدر الشاشي للتدريس في النظامية[4]، ولذا لم يظهر فيه تأثيره لقلة المدة التي درس عليه فيها فيما يظهر مقارنة بغيره، بخلاف إلكيا، فإنه أكثر شيوخه من جهة الملازمة والإفادة وقد أدركه طري العود يافع السن حديث العهد فغلب عليه علم إلكيا وبيانه.

هذا ما وقفت عليه من خبر شيوخه في الفقه والأصول والدّراية، وهو

---

(١) قال أبو سعد السمعاني: «إمام الدنيا على الإطلاق»، «**الأنساب**» (١٠/ ٢٧٨).

(٢) انظر: «**وفيات الأعيان**»، لابن خلكان (٤/ ٢٢٠)، و«**سير النبلاء**» (١٩/ ٣٤٩).

(٣) انظر: «**طبقات الفقهاء**»، لابن الصلاح (١/ ٨٧).

(٤) ولا مانع من اشتغاله عليه قبل ذلك؛ فالشاشي عُرف بالإمامة والتقدم في العلم قبل أن يدرس في النظامية.

كما ترى لم يخرج عن النظامية بعد تحوله إلى مذهب الشافعي، ولا تحرك عزمه إلى الرحلة في التحصيل خارج بغداد، لكفايته بأهلها ـ وكانت في ذلك الوقت لم تزل حاضرة العلم، وفيها بقية من الأئمة، يقصدها العلماء من الأمصار، فلم يحتج إلى الخروج منها ـ، ووجد في شيوخه كفايته وحُقّ له.

وأما شيوخه في الحديث والإسناد والرواية، فقد سمع بنفسه من جملة من أهل الحديث:

ـ **منهم**: أبو طاهر أحمد بن الحسن الباقلاني الكَرَجي(١) البغدادي (ت٤٨٩هـ).

ـ **ومنهم**: أبو الخطاب نَصْر بن أحمد بن عبد الله بن البَطَر القارئ البغدادي البزاز (ت٤٩٤هـ).

ـ **ومنهم**: نور الهدى القاضي أبو طالب الزَّيْنَبي البغدادي الحنفي المُسنِد (ت٥١٢هـ)، قرأ عليه «**الصحيح**» لأبي عبد الله البخاري.

ـ **ومنهم**: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن محمد بن طلحة النِّعالِي(٢) الحافظ(٣)، من أهل الكرخ مُسنِد بغداد (ت٤٩٣هـ).

ـ **ومنهم**: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي بن أيوب البزاز الموصلي ثم البغدادي (ت٤٩٢هـ). قال أبو سعد السمعاني (ت٥٦٢هـ): «كان من خيار البغداديين ومتميزيهم، ومن بيت الصون والعفاف والثقة والنزاهة»(٤).

ولم تنصرف عناية أبي الفتح ابن بَرهان إلى الرواية والسماع ولم تتعلق به همته، فلم تكثر شيوخه فيه، وإنما قصد إلى ما فُتح عليه من الفقه والأصول فتم له ذلك.

---

(١) تصحف في أكثر المصادر إلى (الكرخي) بالخاء. انظر: «**الأنساب**»، للسمعاني (١١/ ٦٧).

(٢) نسبة إلى عمل النعال وبيعها. انظر: «**الأنساب**»، للسمعاني (١٣/ ١٤٠).

(٣) المراد بالحفظ هنا: حفظ الثياب في الحمام، وأهل بغداد قديمًا درجوا على تسمية من يفعل ذلك بالحافظ، وهو مشهور بذلك. انظر: «**الأنساب المتفقة**»، لابن القيسراني (ص: ٣٦)، و«**الأنساب**»، للسمعاني (٤/ ١٩).

(٤) «**السير**»، للذهبي (١٩/ ١٤٥ ـ ١٤٦).

وكان قد جمع الله له سبب العلم ومادته: قوة الحفظ، وشدة الذكاء والفطنة وجودة الفهم وصحة الفكرة[١]، وعزم الله له في العلم والتحقيق فيه، فحصّل بتوفيق الله في المدة الوجيزة والزمن القصير ما فاق به الأقران وظهر به فضله على أهل العصر، فسعد الناس به وقُصد بالرحلة من الأمصار[٢].

«ولم يزل مواظبًا على العلم حتى ضُرب المثل باسمه، وولي تدريس النظامية مدة يسيرة ثم عُزل، ثم وَلِيَها يومًا واحدًا ثم عُزل ثانيًا[٣].

وكانت الرحلة قد انتهت إليه، وتزاحمت الطلاب على بابه، حتى انتهى حاله إلى أن صار جميع نهاره وقطعة من ليله مستوعبًا في الاشتغال، يجلس من وقت السحر إلى وقت العشاء الآخرة، ويتأخر أيضًا بعدها.

وحُكي أنّ جماعة سألوه أن يذكر لهم درسًا من **«كتاب الإحياء»** للغزّالي، فقال: لا أجد لكم وقتًا، فكانوا يُعينون الوقت، فيقول: في هذا الوقت أذكر الدّرس الفلاني، إلى أن قرروا معه أن يذكر لهم درسًا من **«الإحياء»** نصف الليل»[٤].

وكان من جملة من تخرج به ودرس عليه الأصول والفقه من أهل العلم[٥]:

---

(١) وهذا أمر اجتمع المترجمون له على وصفه به.

(٢) قال ابن النجار: «كان خارق الذكاء لا يكاد يسمع شيئًا إلا حفظه، حلّالًا للمشكلات، يُضرب به المثل في تبحره، تصدر للإفادة مدة وصار من أعلام الدين»، **«سير النبلاء»** (١٩/ ٤٥٧).

(٣) قال الذهبي في **«سير النبلاء»** (١٨/ ٤٦٦ ـ ٤٦٧) في ترجمة أبي نصر ابن الصباغ في ذكر سياق تاريخ المدرسة النظامية ومن ولي تدريسها: «ودرس الأغر عبد الرحمٰن بن الطبري، **وعزل سنة (٥١٧) بأبي الفتح ابن برهان**، وعزل بعد أربعة أشهر بأبي الفتح عبد الواحد بن حسن بن محمد الباقَرْحِي، ثم بعد شهرين أعيد المِيهني، **ثم بعد شهرين أعيد ابن بَرهان فدرس درسًا»**. فهذا يفيد أن ولاية ابن برهان الأولى كانت أربعة أشهر، وغير الذهبي ذكر أنها كانت شهرًا. فالله أعلم.

(٤) **«طبقات الشافعية الكبرى»**، للسبكي (٦/ ٣١)، وأصله في **«الوافي بالوَفَيات»**، للصفدي (٧/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨) بأبسط منه في العبارة.

(٥) على كثرة اشتغال أبي الفتح بالتدريس إلا أننا لم نقف إلا على هذا النفر اليسير من أصحابه، وهو الذي يفسر ضعف انتشار مآثره في الناس.

- أبو نزار الحسن بن أبي الحسن صافي ابن الأرموي البغدادي النحوي، المعروف بـ«ملك النحاة» (ت٥٦٨هـ)[(١)].

- أبو محمد عبد الله بن علي بن سعيد القصري الشافعي الفقيه (ت٥٤٢هـ)[(٢)].

- ابن أبي عَصْرون شرف الدين أبو سعد عبد الله بن محمد بن هبة الله التميمي الموصلي الفقيه القاضي (ت٥٨٥هـ)، له كتاب «**صفوة المذهب في تهذيب نهاية المطلب**»[(٣)].

- أبو الحسين صائن الدّين هبة الله بن الحسن بن عساكر الدمشقي الشافعي (ت٥٦٣هـ)[(٤)]، وهو أخو الحافظ أبي القاسم ابن عساكر المشهور (ت٥٧١هـ).

هذا ما وقفت عليه من أصحابه، إلا أنّ أبا الفتح على كثرة جلوسه للتدريس والإشغال والإفادة والتعليم، ما كانت سعادته في أصحابه، وإنما رزق السعادة والتوفيق في مصنفاته وما خلّفه من مآثر تعلو به إلى مقام العز والفخر، **فمن جملة هذه التصانيف**:

- «**البسيط في أصول الفقه**»[(٥)].

وهذا الكتاب نسبه له بعض من ترجم له من أهل العلم[(٦)]، والنقل عنه نادر جدًّا، وقد أشار إليه الزركشي بقوله[(٧)]: «في جواز النسخ به [الآحاد] لكتاب الله والأخبار المتواترة قولان حكاهما ابن بَرهان في **كتابه الكبير** - وهو غير «**الأوسط**» - ».

---

(١) انظر: «**تاريخ دمشق**» (١٣/ ٧١ - ٧٢)، و«**معجم الأدباء**» (٢/ ٨٦٦ - ٨٦٧)، و«**إنباه الرواة**»، للقفطي (ص: ٣٤٠)، و«**بغية الطلب في تاريخ حلب**»، لابن العديم (٥/ ٢٣٩٠).

(٢) انظر: «**تاريخ دمشق**» (٣١/ ٥٣)، و«**معجم البلدان**» (٤/ ٣٥٧).

(٣) انظر: «**طبقات الفقهاء**»، لابن الصلاح (١/ ٥١٢ - ٥١٣)، و«**مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**»، لسبط ابن الجوزي (٢١/ ٣٧٣).

(٤) انظر: «**تاريخ الإسلام**»، للذهبي (١٢/ ٣١٠).

(٥) وانظر ما سيأتي عند ذكر «**الاعتصام**».

(٦) كالإسنوي، وابن قاضي شهبة.

(٧) «**سلاسل الذهب في أصول الفقه**» (ص: ٣١١).

وقال في موضع آخر[(١)]: «أطلق ابن بَرهان في **كتابه الكبير** أنّ الحكم عندنا قطعي خلافًا لأبي حنيفة، فإنه عنده ظني...».

وقال في «مسألة استصحاب الحال» والخلاف فيها[(٢)]: «وممن زعم أن الخلاف لفظي: ابن بَرهان فقال في **كتابه الكبير**: إذا حقق استصحاب الحال لم يبق خلاف...».

فلا أدري هل قصد في هذين الموطنين ما قصد في الموضع الأول، أو يكون مراده من الكبير في «**البحر**» غير مراده في «**السلاسل**»؟! الأمر محتمل[(٣)]. ويُساعد هذا الاحتمال الثاني، أنّ ما نقله في مسألة «الاستصحاب» موجود بعينه في «**الأوسط**»، وسيأتي مزيد شرح لهذا[(٤)].

وعلى كلّ حال، فـ«**البسيط**» كتاب عزيز الوجود، لم أقف على من نقل عنه سوى ما تقدم من كلام الزَّركشي في هذه المواضع اليسيرة، ولكن قد يُقال: إن كان الزَّركشي قد وقف على هذا الكتاب وأفاد منه، فلِمَ لم يُكثر النقل عنه؛ بل كان حظه عنده دون صاحبيه «**الأوسط**» و«**الوجيز**» مع أنه أوسع منهما؟!

يبدو أنّ الكتاب لم يكن تحت نظره وإنما وقف عليه مرةً أو مرتين، ونقل منه ما تيسر له، ولعل في ما ذكره الحافظ ابن حجر (ت٨٥٢هـ) عن الزركشي ما يفسر هذا، فإنه قال: «كان منقطعًا في منزله لا يتردد إلى أحد إلا إلى سوق الكتب، وإذا حضره لا يشتري شيئًا، وإنما يُطالع في حانوت الكُتُبي طول نهاره، ومعه ظهور أوراق يُعلِّق فيها ما يُعجِبه، ثم يرجع فينقله إلى تصانيفه»[(٥)].

---

(١) «**البحر المحيط**» (١/ ١٢٣).

(٢) «**البحر المحيط**» (٦/ ٢٤). وهذا النقل فيه إشكال، فإنه موافق لما ذكره ابن برهان في «**الأوسط**» (ص: ٣٩٩)، وسيأتي الجواب عن هذا في تحرير نسبة الكتاب.

(٣) الموطن الأول والثاني ليسا مما تشتمل على مباحثهما القطعة التي عندنا من «**الأوسط**»، فلم نستطع أن نجزم بشيءٍ إلا في الموضع الأول، لنصّ الزركشي على التفريق بينهما.

(٤) (ص: ٤٢).

(٥) «**الدرر الكامنة**» (٥/ ١٣٤).

- «**الأوسط في أصول الفقه**»، ويُقال له: «**الوسيط**»[(١)].

وهو الكتاب الذي بين يديك، وسيأتيك خبره في فصول مفردة.

- «**الوجيز في أصول الفقه**».

وهذا أشهر كتب ابن برهان الأصولية بعد «**الأوسط**»، وذكره أكثر من ترجم له من المؤرخين، وأكثرَ الأصوليون من النقل عنه والعزو إليه. **فممن نقل عنه واتخذه من مصادره**:

- تاج الدين عبد الرحمٰن بن إبراهيم الفزاري الفركاح الفقيه (ت٦٩٠هـ) في «**شرح الورقات**»[(٢)].

- والقاضي تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، في «**تكملة المجموع**»[(٣)].

- وابنه تاج الدّين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ) في «**الإبهاج في شرح المنهاج**»[(٤)]، ونص على أنه من مصادره في «**رفع الحاجب**»[(٥)].

- وجمال الدّين الإسنوي (ت٧٧٢هـ) في «**نهاية السول**»، فقد بلغ في النقل عنه قريبًا من عشرين مرة، وهو في أكثر ذلك يصرح بالنقل من

---

(١) انظر: «**وفيات الأعيان**»، لابن خلّكان (٢/ ٩٣)، وبهذا تعرف أن الإسنوي لم ينفرد بهذه النسبة كما زعمه بعض المعاصرين. وبعض الناس يحسب أن «**الوسيط**» غير «**الأوسط**»، وهذا من ضيق العطن، كما سيأتي إيضاح ذلك (ص: ٤٦).

(٢) وينص فيه على اسم «**الوجيز**» في أكثر المواطن (ص: ١٤٣، ١٥٠، ٢١٧، ٢٤٢، ٢٥٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٠٣).

(٣) (١٠/ ٤٩، ٥٤).

(٤) وهو في جميع المواضع يسميه «**الوجيز**» (ص: ٣٥٤، ١٠٣٥، ١٠٧٩ ـ ١٠٨٠، ١١١٣، ١١٢٦، ١٣٦٢، ١٤٧٢، ١٤٧٤، ١٤٨٤، ١٦٦٢، ١٦٧٥)، وغيرها. وعبر مرة (ص: ٤٢٧)، بـ«قال ابن برهان في أصوله...»، ومرةً (ص: ٩٤٣ ـ ٩٤٤) «وحكى ابن برهان في كتابه...» والنقل من «**الوصول**» (١/ ١٧٤)، (١/ ٣٣٤) وهو «**الوجيز**» بعينه كما ستعرف، فإن السبكي لم يقف إلا على «**الوجيز**».

(٥) (١/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦)، ونقوله هي التي في «**الإبهاج**».

«**الوجيز**»[١]، وكذا نقل عنه في «**التمهيد**»[٢]، و«**الهداية إلى أوهام الكفاية**»[٣].

ـ وبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، فقد ذكره ضمن المآخذ التي جمع منها كتابه «**البحر المحيط**»[٤]، ونقل منه في مواضع من «**تشنيف المسامع**»[٥]، وذكره في «**سلاسل الذهب**» في موضع واحد[٦].

ـ وتلميذه شمس الدين محمد بن عبد الدائم البِرْماوي (ت٨٣١هـ) في «**الفوائد السنية في شرح الألفية**»[٧].

ولهذا البحث تتمة في الكتاب التالي، **وهو**:

ـ «**الوصول إلى علم الأصول**» أو «**الوصول إلى الأصول**».

هذا الكتاب هو الذي وصل إلينا كاملًا من آثار ابن بَرْهان ومصنفاته الأصولية، وقد طُبع قديمًا في مكتبة المعارف في الرّياض (١٩٨٣م)، بتحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، عن نسخة خطية واحدة. ثم أعاد المحقق نَشره بأخرة حين وجد له نسخة خطية أخرى، وصدر عن دار الفاروق بعَمَّان (٢٠١٧م)[٨].

وأقدم من ذكر هذا الكتاب بهذا الاسم ـ فيما وقفت عليه ـ: شمس الدين الأصفهاني الكبير (ت٦٨٨هـ)، فقال بعد أن نقل عن ابن برهان في «مسألة التّأسّي»: «هذا اللفظ في كتابه الموسوم بـ«**الوصول إلى علم الأصول**»[٩].

وممن وقف على الكتاب جلال الدين أبو بكر السيوطي (ت٩١١هـ)،

---

(١) منها: (ص: ١١٢، ١٦٤، ١٧٠، ١٧١، ١٧٩، ١٨٥، ٢٠٨)، وغيرها.
(٢) (ص: ٢٦٢، ٢٧١، ٣٩٣، ٣٤٤).
(٣) (ص: ١١).
(٤) (١/ ٨)، وتجاوز النقل عنه الثلاثين مرة، انظر: (٦/ ٥٨٤).
(٥) (١/ ٢٦٠، ٢٣٢)، (٢/ ٧٢٦)، (٣/ ٤٥، ١٤٦، ١٦٧، ٤٥١).
(٦) (ص: ٩٠).
(٧) (ص: ٣٨٤، ٤٤٢، ٦٥٩، ٨٤٣، ١٢٥٦، ١٤٢٩، ١٦٨٢، ١٨٤٠، ٢١١١).
(٨) وعلى هذه النشرة اعتمدتُ في العزو والإحالة، وبينها وبين النشرة الأولى فرقٌ يسير في أرقام الصفحات.
(٩) «**الكاشف عن المحصول**» (٥/ ١٦٤).

فقد نقل منه نصوصًا طويلة في جملة من تصانيفه[١]، وسماه مرة بـ«**الوصول إلى علم الأصول**»[٢]، ومرة بـ«**بالوصول إلى الأصول**»[٣].

وممن نقل من هذا الكتاب صلاح الدّين خليل بن كَيْكَلَدِي العلائي (ت٧٦١هـ) في «**جامع التحصيل في أحكام المراسيل**»[٤]، ولكنه لم يُعيّن اسم الكتاب؛ بل قال: «انفرد ابن برهان باختيار قول في المراسيل [. . .] فقال في **كتابه «الأصول»**: الحق عندنا أنّ الإرسال إن كان صادرًا ممن يعتقد صحة مذهبنا في الجرح والتعديل قبلنا قوله، مرسلًا كان أو مسندًا. وإن كان يخالف مذهبنا في ذلك لم نقبل إرساله، لإمكان أنّ من أغفل ذِكره غير مقبول الرّواية؛ لأنه ربما لو صرح باسمه رددناه، فرددنا إرساله لذلك»[٥].

«وصل بين الوجيز والأوسط»

وصلٌ بين «**الوجيز**» و«**الوصول**»: لا شك في ثبوت هذين الاسمين لابن بَرهان، لما تقدم ذكره في بيان ذلك، وقد عرفتَ أن «**الوجيز**» أشهر ذكرًا وأكثر دورانًا من صاحبه «**الوصول**» في كتب الأصوليين.

إلا أنّ هاهنا بحثًا، وهو أن نظرة فاحصة في تتبع ما نُقل عن «**الوجيز**» ومقارنته بما في «**الوصول**»، تدل الباحث إلى اتفاق الكتابين في المسمى مع اختلافهما في الاسم، فجميع النقول التي وقفت عليها عن «**الوجيز**» ـ وتقدم ذكرها ـ مطابقة لما في «**الوصول**». **وإليك أمثلة يُستدل بها على ذلك**:

---

(١) وتابعه على هذا صاحب «**كشف الظنون**» (٢/ ٢٠١٤)، وغيره.

(٢) في «**الرد على من أخلد إلى الأرض**» (ص: ٢٩، ٧١)، فما بعده.

(٣) في «**المزهر**» (١/ ٢٠، ٦١). ونقل عنه في موطنين آخرين من «**المزهر**» (١/ ٢٨٩، ٣٦٤) ولكن قال: «قال ابن برهان في **كتابه في الأصول**». واقتصر في «**البحر الذي زخر**» (ص: ٣٧٨) على «**الوصول**». ولا يبعد أن يكون السيوطي، وكذا الأصفهاني قد وقفا على النسخة التي طُبع عنها الكتاب ونقلا منها، فإنها عتيقة منسوخة في التاسع من شعبان سنة أربعين وخمسمئة (٥٤٠هـ)، «**الوصول**» (١/ ٣٢).

(٤) (ص: ٢٩، ٩٢).

(٥) والكلام المنقول بنصه في «**الوصول**» (٢/ ١٦٩).

قال الفركاح[١]: «قال ابن برهان في **وجيزه**: العزم تابع للفعل، فإن كان المعزوم عليه على الفور كان العزم على الفور، وإن كان على التراخي كان على التراخي».

ولفظ «**الوصول**»[٢]: «العزم عندنا يتبع المعزوم عليه، فإن كان المعزوم عليه على الفور كان العزم على الفور، وإن كان على التراخي كان على التراخي».

مثال آخر:

قال الفركاح أيضًا[٣]: «قال ابن برهان: في ترجمة المسألة نظر، فإنّ قولهم: الكفار مخاطبون بالفروع يُوهِم توجه الأمر على الكافر بالصلاة وهو منهي عنها، فلا يصح أن يكون مخاطبًا بها. واختار [أي: ابن برهان] في العبارة عن هذه المسألة أن يُقال: يجوز خطاب الكفار بالتوصل إلى فروع الإسلام».

ولفظ «**الوصول**»[٤]: «يجوز خطاب الكفار بالتوصل إلى فروع الإسلام... وربما تُرجمت هذه المسألة بما تلتبس بها حقيقتها، فإنه قيل: الكفار مخاطبون بفروع الإيمان. وهذا خطأ؛ لأنّ الصلاة غير صحيحة من الكافر، وهو منهي عن فعلها، فكيف يكون مخاطبًا بها؟!».

مثال آخر:

قال السبكي[٥]: «قال ابن برهان في «**الوجيز**»: لم يُنقل عن الشافعي ولا أبي حنيفة نقل في المسألة، وإنما فروعهما تدل على ما نُقل عنهما. قال: وهذا خطأ في نقل المذاهب، إذ الفروع تُبنى على الأصول لا العكس».

وجاء في «**الوصول**»[٦]: «ولم يُنقل عن الشافعي ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما

---

(١) في «**شرح الورقات**» (ص: ١٤٣ ـ ١٤٤).
(٢) (١/ ١٥١).
(٣) في «**شرح الورقات**» (ص: ١٥٠ ـ ١٥١). وهو وإن لم يُعيّن الكتاب إلا أنّه لم يتجاوز «**الوجيز**» فيما يظهر.
(٤) (١/ ٩٢ ـ ٩٣).
(٥) في «**الإبهاج**» (ص: ١١٢٦).
(٦) (١/ ١٥٠).

نص في ذلك، ولكن فروعهم تدل على ذلك. وهذا خطأ في نقل المذاهب، فإنّ الفروع تُبنى على الأصول ولا تُبنى الأصول على الفروع».

مثال آخر:

قال السبكي(١): «عبارته [يعني: ابن برهان] في «**الوجيز**»: العام إذا دخله التخصيص لم يصر مجملًا. وقال عيسى بن أبان: إن كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملًا».

وعبارة «**الوصول**»(٢): «اللفظ العام إذا دخله التخصيص لم يصر مجملًا. وقال عيسى بن أبان: إذا كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملًا».

والأمثلة على هذا كثيرة بكثرة النقول عن «**الوجيز**»، ولو ذهبنا نذكرها جميعًا لضيقنا الأنفاس وضيعنا القرطاس، وأحسب أنّ الباحث الفطن يكفيه ما دون هذا من التنبيه والإيماء، ولعل فيما ذكرتُ كفاية إن شاء الله. ولك أن تُراجِع بعد ذلك ما في كُتب الأصوليين المشار إليها وتقارنها بكتاب ابن بَرهان إن أحببت، فلا حاجة للإطالة مع إمكان الإحالة.

ومما يستأنس به في هذا، أن «**الوصول**» في حجمه موافق لما يدل عليه اسم «**الوجيز**» من الاختصار واللطافة، فإنّ نسخته الخطية في ثمانٍ وتسعين ورقة.

وبعد هذا، فالذي يظهر أن الكتاب موسوم باسمين هو بأحدهما أشهر، أو أن «**الوصول**» اسم له، و«**الوجيز**» صفة غلبت عليه لمناسبتها لصفته، فإنه وجيز مقارنة بـ«**الأوسط**» و«**البسيط**». وتعدد أسماء الكتب ظاهرة منتشرة في التراث، وله أسباب كثيرة، فمنه ما يكون من قِبَل المؤلف، ومنه ما يكون من النُّساخ، وذلك لترك المؤلف تسمية كتابه، فيجتهد النَسَخة أو غيرهم في تسميته بالنظر في المقدمة ونحو ذلك، فتعدد الأسماء لا يقتضي تعدد المسميات.

والقصد من هذا كله التنبيه على أنّ «**الوصول**» هو بعينه «**الوجيز**»، وليس

(١) في «**الإبهاج**» (ص: ١٣٦٢).
(٢) (٢/٢٣١).

هو غيره أو مختصر منه كما قد توهم ذلك من توهمه. وليس الإشكال في وجه تسمية الكتاب «**بالوصول**»، فإنّ هذا العنوان هو المُثْبَتُ على النسخة الخطية، وهي عُمدة المحقق، وإنما الغريب أن يُظن أنه غير كتاب «**الوجيز**» أو أنه مختصر منه.

وإن كان المحقق قد اعتمد في توثيق نسبة الكتاب إلى ابن بَرهان على نقل السيوطي عنه، فكيف فاته النظر في تلك النقول المتظافرة الكثيرة ـ وقد وقفَ على كثير منها ـ ومقارنتها بكتاب ابن برهان؟![(١)].

ـ «**الاعتصام**».

هذا الكتاب لم يذكره أحد ممن ترجم لابن برهان فيما علمت[(٢)]، ولا يُعرف خبره إلا من جهة أبي الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت٧١٦هـ)، فقد نقل منه نقولًا طويلة وصرح باسمه في موطنين في كتابه «**درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**»[(٣)]، والنقول كلها متعلقة بـ«مسألة التحسين

---

(١) وقد تنبه محقق «**الوصول**» (١/ ٢٣٠) مرة إلى التطابق بين ما نقله الإسنوي في «**نهاية السول**» (ص: ٢١٩) عن «**الوجيز**»، وبين ما في الكتاب الذي بين يديه فقال: «هذا الدليل والرد عليه أورده الإسنوي نقلاً عن «**الوجيز**»، وكثير من العبارات متطابقة مع ما ذكره هنا؛ بل العبارة هنا أشد وضوحًا، **مما يدل على أن الوصول قد يكون أوسع من كتابه الوجيز!**». كذا قال، وهو غريب.
هذا، وقد وقع بعض الباحثين في ترجمة ابن برهان وذكر مصنفاته في أمور غريبة لا يُساعد عليها البحث؛ فأعرضت عنها، لقلة الفائدة في تتبع ذلك، فإنّ سبب وقوعهم في ذلك اعتمادهم على كتب المعاصرين ومعاملتها كأنها مصادر مستقلة، وهذا خطأ منهجي في التعامل مع المصادر العلمية، فإن كتاب «**معجم المؤلفين**» و«**الأعلام**» و«**هدية العارفين**»، و«**كشف الظنون**» وما شابهها مراجع تابعة يُستعان بها في الكشف عن المعلومة ولا يؤخذ بما خالفت فيه ما في كتب المتقدمين، فإنها لم تخرج عنها، فلا يكون ما انفردت به إلا غلطًا. إلا إذا كان في أمرٍ شاهدوه وخَبَروه، فهذا شأن آخر، وليس فيما نحن بسبيله، فلا ينبغي نصب الخلاف في البحث العلمي بسبب الأوهام.

(٢) عناية المؤرخين متفاوتة بذكر كتب العلماء المترجم لهم، ولا ينبغي أن يجعل عدم ذكر الكتاب في ترجمة أحد دليلاً على نفيه عنه.

(٣) انظر: (ص: ٧٩ ـ ٨١، ١١٤).

والتقبيح العقليين» وتحرير النقل فيها، فلا أدري أهو كتاب مصنف مفرد في هذه المسألة أم كتاب في الكلام ومسائله على غرار **تعليقة** شيخه إلكيا الهرّاسي الكلامية(١)، أم هو كتاب «**البسيط في أصول الفقه**»(٢)؟! لم نقف على ما نقطع به من ذلك.

- «**التمهيد**».

هذا الكتاب نسبه لابن برهان بعض الباحثين(٣) اعتمادًا على ما ذكره شمس الدين محمد بن محمود الأصبهاني شارح **المحصول** (ت٦٨٨هـ) في «**الكاشف عن المحصول**»(٤)، بقوله: «وهذا البحث يتوقف تحقيقه وتحريره على تصوير معنى الحرف [. . .] وقد صرّح بذلك ابن برهان في كتابه المُسمَّى بـ«**التمهيد**»».

وهذا موطن مُشتبه، فإنّ الأصفهاني وإن كان ينقل عن ابن بَرهان ويعتمد على كتاب «**الأوسط**»(٥)، و«**الوصول**»(٦)، إلا أنّه يحتمل أن يكون المقصود به في هذا الموطن غير صاحبنا أبي الفتح، وذلك أنّ النقل في مسألة نحوية، فيشبه أن يكون المراد به أبو القاسم عبد الواحد بن علي العُكبري ابن بَرهان النحوي المشهور (ت٤٥٦هـ)، صاحب «**شرح اللمع**»(٧).

وعلى أيّ حال، نحن بحاجة لقرائن أقوى تزيل هذا الشك والاشتباه في

---

(١) قال فخر الدين الرازي في سياق ذكر أصحاب أبي المعالي، ومنهم: «[إلكيا] الإمام شمس الإسلام أبو الحسن الهرّاس، وله **تعليقةٌ في الكلام**، لو قلت: إنها أحسن ما صُنف في مذهبنا لصدقت»، «**الرياض المونقة**» (١/ ١٩٣ ـ ١٩٤).

(٢) سبب ذكري لهذا الاحتمال: أن الكلام المنقول مشابه كثيرًا لما ذكره في «**الأوسط**» (ص: ٣١٩، ٤٢١)، ولكن بأبسط منه في العبارة وأطول، فيحتمل أن يكون النقل من كتابه الكبير.

(٣) سعد محمد إبراهيم محقق كتاب «**الكاشف عن المحصول**» للأصفهاني (٢/ ٦٥٤) [رسالة علمية].

(٤) (٢/ ٢٨٣ ـ ٢٨٤).

(٥) كما سيأتي بيان ذلك (ص: ٥٤، ٥٥).

(٦) كما تقدم.

(٧) لم يصلنا من كتبه سوى هذا، فيحتمل أن يكون في كتبه ما يُسمى بـ«**التمهيد**».

تثبيت نسبة الكتاب وتعيين صاحبه، والله الموفق(١).

هذا ما وقفت عليه من خبر مصنفاته وما يتعلق بها، وهي على قلّتها وقلة ما وصلنا منها تُنبئ بإمامته وتقدّمه في هذا الفن وتفرده فيه، قال ابن النجار البغدادي (ت٦٤٣هـ)(٢): «كان ذكيًّا خارق الذهن، لا يكاد يسمع شيئًا إلا حفظه، ولم يزل يبالغ في الطلب والاشتغال والحفظ والتحقيق وحَلِّ المشكلات واستخراج المعاني حتى صار يُضرب به المثل».



---

(١) **تنبيه**: بقي وراء ذلك كتاب نسبه محقق «**الوصول**» (١/ ٣٠)، لابن برهان، وهو «**التعجيز**»، وعمدته في ذلك ما ذكره الإسنوي في «**نهاية السول**» (ص: ١٥٠)، وليس بشيء، فإنّ هذا تصحيف من «**الوجيز**». وهو على الصواب في أصول الكتاب الخطية المتقنة، **ومنها**: نسخة كوبريلي (٩٥/أ). وكذلك هو في كتب الإسنوي الأخرى، كـ«**التمهيد**» (ص: ٢٦٢)، و«**الهداية إلى أوهام الكفاية**» (ص: ١١).

(٢) «**المستفاد**» (ص: ١٦٢).

تنبيه: قد نقل ابن قاضي شهبة ـ وتابعه ابن العماد ـ هذا الكلام منسوبًا للمبارك بن كامل البغدادي (ت٥٤٣هـ)، وأحسب أن وهمًا دخل في النقل من قبل ابن قاضي شهبة، وكأنه اعتمد في النقل على الذهبي، فإنّ النص في «**تاريخ الإسلام**» (١١/ ٢٨٥) هكذا: «روى عنه المبارك بن كامل، ذكره ابن النجار فقال: . . .»، فانتقل نظره ونسب النص لابن كامل، وهو لابن النجار.

فَصْلٌ

من جملة الأحداث المتعلقة بحياة أبي الفتح ابن بَرْهان رَحِمَهُ اللهُ، انتقاله من مذهب الإمام أحمد إلى مذهب الإمام الشافعي رحمة الله عليهما. وأسباب التحول والانتقال المذهبي كثيرة، وقد صنف الناس فيها قديمًا وحديثًا(١).

وأقدم من أشار لتحول ابن بَرْهان أبو الفرج ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، ولم يستسغ ذلك منه، فوكزه بوصف غمص به عليه، ولقبه بـ(ابن تركان).

وكان من سبب ذلك كما يقول أبو الفرج: «نَقِم عليه أصحابنا أشياء لم تحتملها أخلاقهم الخشنة، فانتقل وتفقه على الشاشي والغزالي، ووجد أصحاب الشافعي على أوفى ما يريده من الإكرام، ثم ترقّى وجعلوه مدرسًا للنِّظامية فوليها نحو شهر»(٢).

ولم يذكر ابن الجوزي ما هي الأشياء التي نقم عليه الحنابلة بها، وجملة ذلك ـ فيما يبدو لي ـ: أنّ أبا الفتح كان طُلَعةً شديد الذكاء، ومثله عادة لا يكفي نهمته ولا يشبع رغبته ما درج عليه أقرانه؛ بل يطلب المزيد في التحصيل ويبالغ في البحث والتقصي، حتى يخرج عن مألوف أهل مذهبه وما اعتادوه وتعودوا عليه، ومثل هذا يلفت الأنظار ويورث العداوات ويُنشئُ بين الناس الحزازات، فإن كانت للإنسان مَنَعَةً وركنًا آوى إليه واحتمى به، وإلا كان نصيبه المقابلة بالأخلاق الخشنة، فإما أن يصبر وإما أن يُفارِق، وهذا ما عُزِم لأبي الفتح أن يصير إليه.

وكأنه ما اكتفى بما عند الحنابلة بل تَطَلَّع إلى سواهم، وكان في ذلك الوقت للشافعية سطوة علمية عظيمة ببغداد ولهم فيها القوة والمَنَعَة، وهم أناس ثقفتهم المناظرات وتدربوا على الجدل، وفيهم فحول من أهل الكلام والفقه

---

(١) كالسيوطي في «**اختلاف المذاهب**» (ص: ٤١)، فما بعدها، وبكر أبو زيد في «**التحول المذهبي**»، ضمن «**النظائر**» (ص: ٧٧).

(٢) «**المنتظم**» (١٧/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦).

والحديث، فمال ابن بَرهان إلى شيءٍ مما عندهم رغبة في المزيد، فلمّا اطّلع الحنابلة على ذلك كرهوه منه، للخلاف بينهم وبين الشافعية من جهة الاعتقاد، فإن أكثر الشافعية أشعرية، وزاد ذلك ما كان من شأن الفتنة التي وقعت بين القَبيلَين ببغداد وتكسرت نصال سهامها في الفرقين، ولم تَسْكُن أُوارُها بعد[١]؛ فأظهروا له ما يكرهه من خَشِن الأخلاق، وكان هو في حداثة السِّن ومبدأ الطلب، فلم يحتمل ذلك منهم ولم تطب نفسه بالبقاء حتى فارقهم وتحول إلى أصحاب الشافعي.

وصل وتتمة

هاهنا وقفة فيما يتعلق بتفقه ابن بَرهان في مذهب الإمام أحمد، قد عرفتَ ابتداءَ ابن بَرهان حنبليًّا، ثم تحوله بعد ذلك إلى مذهب الشافعي وأخذه عن الغزّالي وغيره. وإذا عرفتَ مدة بقاء الغزّالي في بغداد وعمرَ ابن بَرهان حينها واشتغاله قبل ذلك على ابن عقيل، **صرت إلى احتمالات**:

الأول: أنه صحب أبا الوفاء ابن عقيل مدة يسيرة في أول أمره، وحين قدم الغزالي اشتغل عليه، فنقم عليه الحنابلة، فنفر منهم، وكان لأصحاب الشافعي في بغداد سطوة وهيبة وفيهم فحول ما يقوم لهم مناظِر؛ فأُعجِب بهم، وصادف ذلك قدوم أبي حامدٍ بغداد ومعه بقية مما ترك الجويني وأهل تلك الناحية، فاجتمع الناس عليه وزاد في رصيد أصحاب الشافعي. وعلى هذا يكون انتسابه للحنابلة أمرًا صوريًّا لم يؤثر عليه في واقع حياته ومنهجه العلمي، لقصر مدة التلقي[٢].

---

(١) الشهيرة بفتنة ابن القُشيري أو الأشعرية، أو فتنة الحنابلة وكانت سنة تسعٍ وستين وأربعمئة (٤٦٩هـ)، وقد وصل بها الحال إلى إراقة الدماء بين القبيلين. انظرً في خبر هذه الفتنة وشرح أحداثها: «**المنتظم**» (١٦/ ١٨١)، و«**الكامل**»، لابن الأثير (٨/ ٢٦١)، و«**ذيل طبقات الحنابلة**»، لابن رجب (١/ ٣٩).

(٢) وهذا هو ظاهر كلام ابن النجار، فإنه قال: «تفقه في صباه على مذهب أحمد بن حنبل على أبي الوفاء ابن عقيل، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي»، «**المستفاد**» (ص: ١٦٢).

الثاني: أن يكون تحوله حصل شيئًا فشيئًا وهو أنه بدأ حنبليًّا في أول أمره وصحب أبا الوفاء واشتغل عليه وصار من جملة أصحابه، ولكنه مع ذا لم تقنع نفسه بالاقتصار على ذلك، فتطلّع إلى الأخذ عن غيره. فبقي مع انتسابه لمذهب أحمد مترددًا على أصحاب الشافعي، ثم بدا من الحنابلة ما بدا عليه، فتحول عنهم إلى الشافعية وسَعِد بهم.

الثالث: أن يكون قد صحب ابن عقيل في أول أمره واشتغل عليه حتى عرف به وصار من جملة أصحابه، وقبل خروج الغزالي من بغداد وقع بينه وبين الحنابلة ما وقع، فتحول عنهم واشتغل على الغزّالي وغيره من أصحاب الشافعي.

وهذا محتمل جدًّا، ويفسر قلة ظهور أثر الغزّالي في كتابات ابن برهان، وذلك لقصر مدة الاشتغال عليه، خلافًا لما ذهب إليه بعض المعاصرين من تأثر ابن برهان الكبير بشيخه الغزّالي؛ بل أثر الغزّالي في كتبه كأثر ابن عقيل.

والذي ينشرح صدري إليه من هذه الاحتمالات هو الأول، وإن لم أكن منه على ثقة. وذلك أنّ مَن يتحول عن مذهب بعد إتقانه له لا يزال يحمل بين جَنْبَيه منه من أدوات المعرفة وسبل النظر التي تعود عليها في ذلك المذهب وتحملها من أصحابه، فلا ينفك يأخذ بمآخذهم وينظر بمنظارهم ويرى بتلك العين التي كان يبصر بها المسائل، وإن اختلف بعد الانتقال قصده فلا تزال الوسيلة واحدة، وهذا لصعوبة الانفكاك عن المألوف المُعتاد، فإنّ هذه المذاهب ليست مجرد آراء يَرجِع عنها المرء، وإنما هي طُرُق في تحصيل العلم ومَنهج في تقييم المسائل وتحريرها، ولأهل كلّ مذهب قاعدة في ذلك يختصون بها ولا يَشْرَكهم فيها غيرهم. والقول في هذا يطول والشواهد عليه كثيرة ولكن لا يسع المقام لاستقصائها.

وإذا عرفت هذا، فإذا جئنا نلتمس شواهد وآثار حنبليته القديمة، لم نظفر من ذلك بشيء في كتبه، فهو قد درج على عادة أصحابه في العناية بذكر خلاف الحنفية في المسائل، وحتى في الشواهد والمُثُل الفقهية يقتصر على ذكر

خلاف الحنفية دون غيرهم، ولم يأت ذكر الإمام أحمد إلا في ما كان مشهور النسبة إليه في كتب الشافعية؛ كمسألة «الصلاة في الدار المغصوبة»، و«استثناء الأكثر»[(١)]، فكيف يكون هذا جائزًا إذا كان قد لازم ابن عقيل وتخرج به وبرع في مذهب الحنابلة كما يقول بعض المؤرخين؟!‏[(٢)] مع أنّ الحنابلة في ذلك الوقت قد بلغوا الذروة في التصنيف الأصولي في بغداد، وكتبهم حاضرة؛ كـ«**العدة**» لأبي يعلى ابن الفراء (ت٤٥٨هـ)، و«**التمهيد**» لأبي الخطاب الكَلْوَذاني (ت٥١٠هـ)، و«**الواضح**» لابن عقيل (ت٥١٣هـ)، وغيرها، مما يدل على أنّ تلك الحنبلية شيء كان منه في أول أمره، ثم تحول ولم يترك في منهجه أثرًا بينًا.

ولكن قد يُقال: إنّ هذا الإهمال منه لمذهب الحنابلة والهَجْر له، إنما كان بسبب اتصاله بأبي الحسن إلكيا (ت٥٠٤هـ)، فإنه كانت بينه وبين الحنابلة مناظرات وله عليهم تعصب، وصنف كتابًا نقض فيه مفردات الإمام أحمد[(٣)]، فأغاض الحنابلة ونقضوا عليه كتابه وأفردوا في الرّد عليه[(٤)]. فيحتمل أن يكون هذا هو سبب الإعراض، وذلك لشديد صلته بشيخه.

وعلى كلِّ حال، فليس بأيدينا ما نجزم به في ذلك على وجه منضبط، وعدم الدِّقة في نقل مثل هذه الأحداث في كتب التأريخ والتراجم كثير، فينبغي التنبه لها.

---

(١) انظر: «**الوصول**» (١/ ١٥٠، ١٨٨، ٢٤٥).

(٢) ابن كثير «**البداية والنهاية**» (١٦/ ٢٦٦).

(٣) انظر: «**طبقات الشافعية الكبرى**» (٧/ ٢٣٢)، قال ابن كثير: «يشتمل على بحوثٍ ومُناظرات جيدة، ومعارضات جدلية وصناعة جيدة أجاد في بعضها وتساهل في بعضها»، «**طبقات الشافعيين**» (ص: ٥٢٩). وقال الذهبي: «لم يُنصف فيه»، «**سير النبلاء**» (١٩/ ٣٥٢).

(٤) انظر: «**معجم الكتب وتكملته**»، لابن المَبْرِد وللزُّبَيري (ص: ١١٠). ولكن ما منعهم هذا من إنصافه، فلما أشيع عنه بأنه من الباطنية للاشتباه في اسمه شهد له أبو الوفاء ابن عقيل بسلامة الدين والبراءة من ذلك، «**المنتظم**» (١٧/ ١٢٢).

خاتمة

توفي أبو الفتح ابن بَرْهان كَهْلًا ـ لم يجاوز التاسعة والثلاثين ـ يوم الأربعاء سابع عشر جُمادى الأولى[1] من سنة ثماني عشرة وأربعمئة (ت١٧/٥/٥١٨هـ)[2]، «وكثرت فجيعة الفقهاء بموته»[3]، وصُلِّيَ عليه بجامع القصر، ودُفِن يوم الخميس بمقبرة باب أبْرَز أو بِيبَرْز[4]. فرحمه الله وتجاوز عنه ورفع منزلته وأحسن جزاءه في إخوانه العلماء.

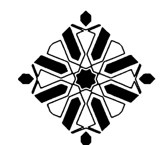


(١) هكذا أرخه ابن الجوزي، وابن نُقطة، وقال الذهبي: «ورَّخ وفاته أبو الحسن ابن الزاغوني (ت٥٢٧هـ) في ثامن عشر جُمادى الأولى»، «**تاريخ الإسلام**» (١١/٢٨٦)، وكذا قال ابن النجار، والأمر قريب، فلعلهم قصدوا يوم دفنه.

(٢) التاريخ المتعلق بالسنة هو الذي عليه أكثر المؤرخين وفيهم أهل بلده ومن قرب منهم عهده، وتبعهم أكثر المتأخرين. وانفرد ابن خلكان في ذلك فقال: «مات سنة عشرين وخمسمئة (٥٢٠هـ)»، وتبعه الصفدي فقال: «وهو فيما أظن الصحيح». وأما ابن كثير، فترجم له في «**البداية والنهاية**» في وَفَيَات (٥١٨هـ)، ثم أعاد ترجمته في وَفَيَات (٥٢٠هـ)، وساق ما ذكره ابن خلّكان. والذي ذكرت هو الأشبه، فإنّ من ذكره جاء به مضبوطًا باليوم والشهر، مع ما ذكرت لك من اتحاد البلد وقُرب العهد.

(٣) قاله أبو بكر ابن نقطة في «**إكمال الإكمال**» (١/٢٧١).

(٤) محلة قديمة في الجانب الشرقي من بغداد قريبة من الباب الوسطاني والمحلة الظفرية والمقتدرية، وقد دُفن بها جماعة من الأعيان كأبي إسحاق الشيرازي وصاحبه أبي بكر الشاشي وإلكيا الطبري شيخا المصنف، في آخرين، وقد مُحي أثرها ولم يبق منها اليوم ما يدل عليها، «**معجم البلدان**» (١/٥١٨).



تحرير نسبة الكتاب إلى ابن بَرْهان

لم يصلنا من هذا الكتاب سوى قطعة مبتورة الطرفين تشتمل على أكثر المجلد الثاني منه، وليس فيها ما يدلّ على تعيين صاحبها، لضياع صفحة العنوان وخاتمة الكتاب. والغرضُ من هذا الفصل **مشتمل على أمرين**:

- تصحيح نسبة هذا الكتاب إلى ابن بَرْهان.
- وأنه هو كتاب «**الأوسط في أصول الفقه**»، أشهر كتب أبي الفتح رَحِمَهُ اللهُ.

أما الأول: فقد ألمعنا إلى شيءٍ منه في المقدمة، وهو بحمد الله سهل قريب، فلسنا في مقام مغالطة أو مكابرة، فإنّ لغة الكتاب وطريقته وأسلوبه هو الذي درج عليه ابن بَرْهان على الوجه الذي عهدناه منه في «**الوجيز**»، فإنهما قد خرجا من مشكاة واحدة، ولو لم يكن بين أيدينا مما نستدل به على ذلك إلا وجه الشبه والتقارب بين الكتابين لكان في ذلك غنية وكفاية، فبينهما من التقارب والاتحاد ما يُشبه امتزاجَ الماء بالرّاح والأجسام بالأرواح.

وأعظم ما يُستدل به على ذلك: المقارنة بين ما يُنقل عن ابن بَرهان وبين القطعة التي بأيدينا من هذا الكتاب، وقد أشرت لجميع ما وقفت عليه من ذلك في حواشي الكتاب في كلِّ موضع، ولا تكاد تمر مسألة من مسائل هذا الكتاب إلا ونُقل فيها عنه، وأذكر هنا من ذلك ما يتضح به المقصود من ذكر مُثل مما نُقل عنه ومقارنتها بهذه النسخة، **فمن ذلك**:

قال أبو البركات مجد الدّين ابن تيمية (ت٦٥٢هـ)[1]: «قال ابن برهان: الحقّ ما قاله الشافعي، قال: إن كانت ملائمةً لأصلٍ كلي من أصول الشريعة

(١) في «**المسودة**» (ص: ٤٥١)، وانظر: «**البحر المحيط**» (٦/ ٧٦).

أو لأصل جزئي جاز لنا بناء الأحكام عليها، وإلا فلا. قال: وسنبين أن مالكًا لا يخالف هذا المذهب».

ونص القطعة التي بأيدينا: «الحقّ في ذلك ما قاله الشافعي، فإنه قال: إن كانت مُلائِمَةً لأصلٍ كُليٍّ من أصول الشريعة أو لأصلٍ جُزئي جاز بناء الحكم عليها، وإلا فلا يجوز ذلك. وسنبيّن أنّ مالكًا لا يُخالف هذا المذهب».

مثال آخر:

قال أبو البركات[١]: «وحكى ابن برهان عن أبي حنيفة نفسه أنه قال: ما نُقل إلينا عن رسول الله ﷺ فمقبول. وما نُقل عن الصحابة، فهم رجال ونحن رجال».

ونص النسخة: الذي صحّ نَقله عن أبي حنيفة أنه قال: «أمّا ما نُقل إلينا من رسول الله ﷺ فهو مقبول. وأما ما نُقل عن أصحابه، فَهُم رجالٌ ونحن رجال».

مثال آخر:

قال أبو البركات[٢]: «قال ابن برهان: والإجماع منعقدٌ على أنّ الأربعة ليس من عدد المتواتر».

ونص النسخة: « الإجماع منعقدٌ على أنّ الأربعة ليست من عدد التواتر».

مثال آخر:

قال أبو البركات في مسألة العلم الواقع عقيب التواتر[٣]: «قال البلخي ـ وهو أبو القاسم المعروف بالكعبي ـ وغيره من المعتزلة: يقع اكتسابًا لا ضرورة. **وحكاه ابن برهان** عن الكعبي وحده، **وقال في الأول**: اتفق عليه الفقهاء والمتكلمون قاطبة».

---

(١) في «**المسودة**» (ص: ٣٣٧).

(٢) في «**المسودة**» (ص: ٢٣٦).

(٣) في «**المسودة**» (ص: ٢٣٤).

ونص النسخة: «اتفق العلماء والمتكلمون قاطبةً على أنه ضروري. وقال أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي: هو علم نظر واستدلال».

مثال آخر:

قال أبو البركات: «أفرد ابن بَرهان **فصلين** في آخر كتاب الأخبار:

أحدهما: فيما إذا أجمع الناس على العمل بخبر الواحد، هل يصير كالمتواتر؟! **واختار** أنه لا يصير.

والثاني: إذا ادّعى الواحد على جماعة بحضرتهم صِدْقه فسكتوا، فقال قوم: يصير كالمتواتر. **واختار** هو [يعني: ابن بَرهان] أن ذلك لا يُتصور؛ لأنّ الدّواعي في مثل ذلك لا تنفك عن تصديق وتكذيب، ولو من البعض».

وهذان الفصلان المذكوران كما ذكر أبو البركات في آخر كتاب الأخبار من هذه النسخة، ولولا طولهما لنقلتهما، فراجعهما في موضعهما من الكتاب[1].

مثال آخر:

قال أبو البركات[2]: «مسألة **ترجمها ابن برهان** بهذه العبارة فقال: يجوز أن يتعبد الله نبيّه ﷺ بالعمل بالقياس **كغيره من أمته**. وأنكر طائفةٌ ذلك».

ونص النسخة: «يجوز أن يتعبد الله نبيَّه بالعمل بالقياس، وأنكر طائفةٌ من النّاس ذلك... دليلنا في هذه المسألة، أنا نقول: انعقد الإجماع على أنه يجوز أن يتعبد الله غير النبي بالقياس».

مثال آخر:

قال الزركشي[3] (ت٧٩٤هـ) في مسألة قبول رواية المبتدع ـ بعد أنْ نقل فيها القول بالقبول ـ: «قال ابن برهان: إنه الصحيح وقول الشافعي، لقوله: أقبل شهادة أهل الأهواء والبدع إلا الخطابية، فإنهم يتدينون بالكذب. وقال

---

(١) (ص: ٢١٢، ٢١٣).

(٢) في «**المسودة**» (ص: ٥١٠).

(٣) في «**البحر المحيط**» (٤/ ٢٧٠).

محمد بن الحسن: إذا كنا نقبل رواية أهل العدل، وهم يعتقدون أن من كذب فسق، فلأن نقبل رواية أهل الأهواء، وهم يعتقدون أن من كذب كفر بطريق الأولى.

قال: وتحقيق ما ذكرناه أنّ أئمة الحديث كالبخاري ومسلم وغيرهما رووا في كتبهم عن أهل الأهواء، حتى قيل: لو حذفت رواياتهم لابيضت الكتب».

وهذا بتمامه في هذه النسخة التي بأيدينا[١]، ولكن الزركشي قدّم وأخّر على عادته في النَّقل.

وأحسب أنّ هذه الأمثلة فيها مقنع وكفاية إن شاء الله، وسيأتي في المبحث القادم مزيد منها، وتمام ذلك في حواشي النص المحقق.

وأما الأمر الثاني: ـ وهو تعيين كون هذا الكتاب هو «**الأوسط**» ـ: فالأمر فيه كسابقه، **وإليك أمثلة تدل على ذلك وتبينه**:

قال الزركشي في مسألة «شكر المنعم» وتفريعها على مسألة «التحسين والتقبيح»[٢]: «الشكر هو اجتناب القبيح وارتكاب الحسن، وهو عين مسألة التحسين والتقبيح. فكيف يقال: إنها فرعها؟!

وإلى ذلك أشار ابن برهان في «الأوسط»[٣]، فقال: هذه المسألة عين مسألة التحسين والتقبيح، ولا نقول: هي فرعها. إذ لا بد وأن يتخيل بين الفرع والأصل نوع مناسبة، وهي هي.

بيانه: أنا نقول: مَعاشر المعتزلة إن عنيتم بالشكر قول القائل: الحمد لله والشكر لله، فقد ارتكبتم مُحالًا، إذ العقل لا يهتدي لإيجاب كلمة، وإن عنيتم بالشكر معرفة الله فباطل أيضًا؛ لأنّ الشكر يستدعي تقديم معرفة، ولهذا قيل:

---

(١) (ص: ١٧٥).

(٢) في «**البحر المحيط**» (١/ ١٥٩ ـ ١٦٠).

(٣) وهذا الكلام بتمامه في النسخة التي بأيدينا من هذا الكتاب (ص: ٣٣٩)، ولكن الزركشي قد تصرف فيه وقدم فيه وأخَّر على عادته.

أعرف الله أشكر[١].

فإن قالوا: عنينا بوجوبه عقلًا ما عنيتم أنتم بوجوبه سمعًا. قلنا: نحن نعني بوجوب شكر المنعم سمعًا امتثال أوامره، والانتهاء عن نواهيه. قالوا: فنحن أيضًا نريد بذلك الإتيان بمستحسنات العقول والامتناع عن مُستقبحاتِها. فقد تبين بهذا التفسير أنّ هذه هي عين مسألة «التحسين والتقبيح» حذو القُذّة بالقُذّة.

فبطلان مذهبهم هنا معلوم من تلك إلا أن العلماء أفردوا هذه من تلك الجملة، لعبارات رشيقة تختص بها ومعان موفقة نذكرها يظهر منها سقوط كلامهم فيها».

مثال آخر:

قال القرافي (ت٦٨٤هـ)[٢]: «قال ابن برهان في كتاب «**الأوسط**»[٣]: الأحكام أربعة أقسام: . . .».

مثال آخر:

قال القرافي[٤]: «قال ابن برهان في كتاب «**الأوسط**»[٥]: الرواية في النفي عند الشافعي مقبولة، خلافًا للحنفية، كقول الراوي: إنه عليه السلام لم يفعل كذا، ولم يقل كذا.

قال: ولا بدّ من تفصيل، فإن كان النفي لا يمكن ضبطه، ومعرفته، كما إذا قال: ما فعل كذا. لم يقبل، أو يمكن معرفته والإحاطة به قبلت، كما روى أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ دخل البيت ولم يُصَلِّ. فيمكن الإحاطة بهذا. وكذلك رواية ابن عباس أن النبي ﷺ ما صلى على شهداء أُحُد، فيمكن ضبطه؛ لأنه قتل أقاربه فيهم.

---

(١) كذا، وفي النسخة التي عندنا من «**الأوسط**»: (اعرف الله تشكره).

(٢) في «**نفائس الأصول**» (٨/ ٣٦٤٠).

(٣) وهذا الفصل بتمامه في هذه القطعة (ص: ٣٠٩).

(٤) في «**نفائس الأصول**»، للقرافي (٧/ ٣٠٥٢). وانظر: «**المسودة**» (ص: ٢٩٣).

(٥) وهذا الفصل بتمامه في هذه القطعة (ص: ١٩٩).

وليس من صورة المسألة قوله ﷺ: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»، «**ولا ربا إلا في النسيئة**»، ونحوه.

احتجوا: بأن الشهادة على النفي غير مقبولة، فكذا الرواية.

وجوابه: بمنع الحكم في الأصل؛ لأن النفي المنضبط تسمع الشهادة فيه».

مثال آخر:

قال الزركشي في بعض مسائل التدليس[1]: «وأطلق ابن برهان في «**الأوسط**» أنّ فاعل هذا القسم غير مجروح إلا أن يكون الذي روى باسمه من أهل الأهواء، ولكنه عدل عن اسمه المشهور صونًا له عن القدح فلا تُرد بذلك روايته؛ لأن من العلماء من قبل رواية أهل الأهواء».

ونص النسخة: «وأما التدليس الذي يَمنع قبول الرواية، فمثل أن يكون هذا الرّاوي يروي عن رجلٍ معروف بالفسق والكذب في الأخبار، فكنّى عن اسمه الذي يُعرف به بغيره، فهذا الشخص لا يُقبل منه خبر؛ لأنه قصد بهذا الفعل أن يُدخِل في الدّين ما ليس منه، ويُروج كذبه ويدعو الناس إلى العمل بالباطل. وأما إذا كان قد كَنَّى عن اسم رجلٍ مُختلف في قبول روايته؛ كأهل الأهواء والبدع، وقَصْدُه بذلك أن لا يُقدَحَ فيه، فإنّ ذلك لا يُوجِب رَدّ خبره؛ لأن الناس مختلفون في قبول رواية هؤلاء، فلم يَرتكب لذلك ما يُطرّق الظن في عدالته وثقته، كيف وأن كثيرًا من أئمة الحديث كانوا يروون عن أهل الأهواء أو يُكنون عن أسمائهم».

مثال آخر:

قال السخاوي[2]: «قال ابن برهان الأصولي في كتاب «**الأوسط**»: علو الإسناد يُعظِّمه أصحابُ الحديث ويُشدِّدون في البحث عنه. قال: وعلو الحديث عندهم ليس عبارة عن قلة الرجال، وإنما هو عبارة عن الصحة...».

---

(١) في «**النكت على مقدمة ابن الصلاح**» (٢/ ١٠٠).

(٢) في «**الفتح المغيث**» (٣/ ٣٧٨ ـ ٣٧٩).

ونص النسخة: «واعلم أنّ علو الإسناد ليس عند أئمة الحديث عبارة عن قِلّة الرّجال، وإنما هو عبارة عن الثقة والصحة، فإنه ما زالوا يتركون درجات في تخيّر الرّواة حتى يَسمعوا من الطريق الصحيح الموثوق به. . .».

وصل في إشكال وحله

وهو أنّ الزَّركشي قد نَقل عن ابن بَرهان نقلًا في «مسألة استصحاب الحال»، ونسبه إلى **كتابه الكبير**[١]، وهذا الكلام في كتابنا هذا[٢]. وقد سبق لنا ـ في ترجمة المؤلف[٣] ـ أنّ بيّنا أن الزركشي نقل في «**السلاسل**» مرة عن كتاب ابن بَرهان الكبير وقال: «وهو غير الأوسط». فهل يدلّ هذا على أنّ الكتاب الذي بين أيدينا قطعة من كتابه البسيط وليس الأوسط؟!

والجواب: أن هذا نقل واحد يحتمل الخطأ والوهم والصواب، ولا يمكن أن ندفع به تلك القرائن والدلائل البينة التي سبق نقلها ومن كلام الزركشي نفسه، ولكن يُخرّج هذا النقل على **أحد وجهين**:

الأول: أن يُحمل هذا على اتفاق المباحث بين الكتابين، وهو أمر محتمل جدًا، فإنهما يشتركان في الفن فلا بدّ من توافقهما في أصل المباحث، ويكون الزركشي قد رأى المسألة في «**الكبير**» ولم يفتش عنها في «**الأوسط**». وهذا محتمل جدًّا.

والثاني: أن يُحمل قوله: «**الكبير**»، على «**الأوسط**»، ويكون وصفه بالكبير تمييزًا له عن «**الوجيز**». وعلى أيّ حال فإنّ تفسير الكلام الواحد وتخريجه على الأكثر خير من ردّ الأكثر إليه، والله الموفق.

إشكال آخر

جميع النقول عن ابن بَرهان من «**الأوسط**» في المباحث التي اشتملت

(١) «**البحر المحيط**» (٦/ ٢٤).
(٢) (ص: ٣٩٩).
(٣) (ص: ٢٢).

عليها هذه القطعة موجودة فيها، إلا مسألة واحدة نُقلت عن ابن بَرْهان، ولم أجدها في هذه القطعة، قال الزركشي[1]: «قال ابن بَرهان: إذا كانت إحدى العلتين محسوسة، والأخرى حكمية، فقيل: تقدم المحسوسة لقوتها. وقيل: الحكمية؛ لأنّ الكلام في الحكم الشرعي، فيُقدّم الحكمي على الحسي.

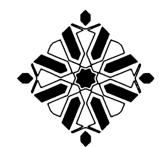
ومثاله: ترجيح علّتنا في «مسألة المني»: أنّه مبدأ خِلقة الآدمي. على عِلَّتهم: أنّ المني ليس في عينه ولا في حكمه ما يدل على النجاسة».

وهذا النقل يغلِب على ظني أنه من «**الأوسط**» ـ وإن لم يُصرِّح الزركشي بالنقل منه ـ، فإنه ليس في «**الوصول**»، وهو مع ذا مطابقٌ لما في هذا الكتاب من الوجوه المذكورة في فصل الترجيحات جارٍ على نسقها. فلعله سقط على ناسخ هذه النسخة التي عندنا، أو ثبت في نسخة دون أخرى.

وبقي وراء ذلك أوهام يسيرة في النقل عن ابن برهان نبهت عليها في حواشي الكتاب وتعليقاته، فلا حاجة بنا إلى الإطالة بها في هذا الموضع. والله الموفق.



(١) في «**البحر المحيط**» (٦/ ١٨٥).



تعيين عنوان الكتاب

القطعة التي وصلتنا من هذا الكتاب مبتورة الطرفين، وليس فيها ما يدل على العنوان، ولا أعرف أنّ المؤلف سماه في غير هذا الكتاب، ولم يبق بأيدينا مما نلجأ إليه في ذلك ونلتمس فيه تعيين التسمية سوى ما سمّاه به من نقل عنه من أهل العلم. وما ذكره المترجمون له من أهل الأخبار والسير.

أما الأول: فأغلب من سماه ممن نقل عنه اقتصر في تسميته على «**الأوسط**»[(١)]، وسماه القرافي (ت٦٨٤هـ)[(٢)]، والأصفهاني في الكبير (ت٦٨٨هـ) مرةً بـ«**الأوسط في أصول الفقه**».

ونصُّ الأصفهاني: «قال ابن بَرهان في كتابه المسمى بـ«**الأوسط في أصول الفقه**»...»[(٣)]. وفائدة هذا النقل التصريح بالاسم العَلَمي المشهور لهذا الكتاب.

وسماه البِرْماوي مرة بـ«**الوسيط**»[(٤)]، والظاهر أنه ما قصد به التسمية، وإنما الوصف، فإنه ذكره غير مرة في كتابه وسماه بـ«**الأوسط**».

وأما الثاني: فلم يذكر قائمة كتب المؤلف أكثر المتقدمين ممن ترجم له، وأما مَن عدّد كتبه من المتأخرين، فذكروه بـ:

- «**الأوسط**»، عند ابن السبكي (ت٧٧١هـ)[(٥)].

---

(١) سيأتي ذكر المواضع التي فيها ذلك في الفصل الذي يُذكر فيه الصادرون عن هذا الكتاب (ص: ٥٣).

(٢) في «**النفائس**» (٤/ ١٦٥٩).

(٣) «**الكاشف عن المحصول**» (٤/ ١٢٠).

(٤) «**الفوائد السنية**» (٢/ ٦٧٨).

(٥) في «**الطبقات**» (٦/ ٣١).

«**الأوسط في أصول الفقه**»، عند كاتب چلبي (ت١٠٦٧هـ)[(١)]، وإسماعيل بن محمد بن مِيْر سليم البغدادي البابانى (ت١٣٩٩هـ)[(٢)].

ـ «**الوسيط**»، عند الإسنوي (ت٧٧٢هـ)[(٣)] وتبعه ابن الملقّن (ت٨٠٤هـ)[(٤)]، وابن قاضي شهبة (ت٨٥١هـ)[(٥)]، وكاتب چلبي (ت١٠٦٧هـ)[(٦)] في موطن، وابن العماد (ت١٠٨٩هـ)[(٧)].

وأقدم من ذكره بهذا الاسم، ابن خلّكان في ترجمة ملك النحاة تلميذ المصنف، قال ـ نقلًا عن أبي البركات ابن المستوفي (ت٦٣٧هـ) صاحب «**تاريخ إربل**» ـ: «[وقرأ] أصول الفقه على أبي الفتح ابن برهان صاحب «**الوجيز**» و«**الوسيط**»»[(٨)].

وعلى تقارب الاسمين إلا أني أثبتّ:

«الأوسط في أصول الفقه»

وذلك لِما ذكر الأصفهاني من التنصيص على اسمه فيما تقدّم. ولا يمكن الاعتماد في هذا على من ترجم لابن بَرْهان؛ فأكثرهم لم يثبت وقوفهم على الكتاب[(٩)]، بخلاف من وقف على الكتاب ونقل منه، فإنهم وصفوا وسموا أمرًا شاهدوه، فلا شك في رجحان قولهم وتقديمه.

---

(١) في «**كشف الظنون**» (١/ ٢٠١).

(٢) في «**هدية العارفين**» (١/ ٨٢)، وسبب ذكري له ـ مع تأخره ـ أنه كان مطلعًا على كثير من الأصول الخطية والمراجع النادرة، كما تجد ذلك في صحيفة المراجع التي اعتمد عليها في أول كتابه.

(٣) في «**المهمات**» (١/ ١٧٣)، و«**الطبقات**» (١/ ١٠٢). وانظر: «**الأعلام**» للزركلي (١/ ١٧٣).

(٤) في «**العقد المذهب**» (ص: ٢٨٤).

(٥) في «**الطبقات**» (١/ ٢٧٩).

(٦) في «**سلم الوصول إلى طبقات الفحول**» (١/ ١٨٠).

(٧) في «**شذرات الذهب**» (٦/ ١٠١).

(٨) «**وَفَيَات الأعيان**» (٢/ ٩٣)، وتبعه اليافعي في «**مرآة الجنان**» (٣/ ٢٩١).

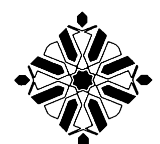
(٩) وإن كان بعضهم نقل عنه، ككاتب چلبي في «**الوصول**» (٥/ ٤٣٤)، نقل عنه في مسألة المجتهدين. ومأخذه في النقل «**نفائس الأصول**» (٩/ ٣٩٧٢). كما سيأتيك.

تتمة: قد ذكر بعض الباحثين أن «**الأوسط**» كتاب آخر غير «**الوسيط**»، وليس كذلك؛ بل هما اسمان لكتاب واحد، ويدل على ذلك: أن شمس الدين البرماوي (ت٨٣١هـ) قال: «وفي «**الوسيط**» لابن بَرهان: اختلف أصحابنا في مراسيل الصحابة: فمنهم من قال: إنها مقبولة؛ لأن الشافعي قد قبل المراسيل...»[١]. وهذا الكلام بعينه في القطعة الموجودة بأيدينا من «**الأوسط**»[٢].



(١) «**الفوائد السنية**» (٢/ ٦٧٨).

(٢) (ص: ١٨٠).



مآخذ ابن بَرْهان في بناء مادّة كتابه

الغرض من هذا الفصل استقراء ما استمدّ منه المصنف كتابه «**الأوسط**» بحسب القطعة التي وصلتنا منه، ليستعين به الباحث على تأريخ البحث الأصولي ومعرفة منازل الكتب في هذا الفن وتداولها في الأمصار، **فمن هذه المآخذ**:

ـ **عماد الدين أبو الحسن علي بن محمد الطبري الهَرّاسي** المعروف بإلكيا (ت٥٠٤هـ) شيخ المصنف، وله «تصانيف حسنة»[١]، **ومنها**:

«**تعليقة في أصول الفقه**»[٢].

و«**مطالع الأحكام**»[٣].

و«**التلويح**»[٤].

---

(١) «**سير النبلاء**» (١٩/ ٣٥١).

(٢) ولعلها هي التي نقل عنها ابن الصلاح في «**الفتاوى**» (ص: ١١٨، ١٦٢)، وهي من مآخذ السبكي في مصنفاته، انظر: «**رفع الحاجب**» (١/ ٢٣٥). وأكثرَ الزركشي من النقل عنها والإفادة منها، انظر: فهرس الكتب في «**البحر**».

(٣) لا أدي هل هو التعليقة نفسها أم كتاب آخر؟!

إفادة وتتمة: هذا الكتاب من مصادر الطوفي في «**شرح مختصر الروضة**» (١/ ٢٠٠، ٢٠٨، ٢٧٧، ٢٣٩، ٣٥٥، ٣٥٨)، (٢/ ٤٦١)، ينقل عنه في تفسير مآخذ المسائل الأصولية وتخريجها، ولكن تصحف اسم (إلكيا) في كتابه إلى (الكناني) و(الكتاني)، فلا أدري أوقف عليه مصحفًا في النسخة التي نقل منها أو تصحف عليه أو على الناسخ؟!

قلت: ومما يجزم به أن المراد به إلكيا، أن الطوفي نقل مرة عنه في «**شرح مختصر الروضة**» (١/ ٢٠٨) فقال: «قال الكناني في «**مطالع الأحكام**»: مأخذ المسألة: أنه ليس في ترتيب الثواني على الأوائل ما يخرجها عن أن تكون ممكنة». وهذا الكلام بنصه في «**البحر المحيط**» (١/ ٤١٤) عن إلكيا الهراسي في «**مطالع الأحكام**». [وكان قد نبهني على هذا الأمر **الشيخ محمد الفوزان** شكر الله له وأحسن إليه].

(٤) اعتمد عليه الزركشي في «**البحر**» فهرس الكتب، و«**السلاسل**» (ص: ٢١٩، ٤٣٢).

و«**المدارك**»[١]. وكل هذه الكتب في أصول الفقه.

و«**شفاء المسترشدين في مباحث المجتهدين**» في الخلاف[٢].

و«**لوامع الدلائل في زوايا المسائل**» في الفقه[٣] وغيرها.

ولم يرد ذِكرُ إلْكِيا ولا شيءٌ من تصانيفه في هذه القطعة من الكتاب[٤]، ولكن استفادة المصنف منه في بناء كتابه واستمداده منه ظاهرٌ جدًّا، ومع أننا لم نقف بعد على تصانيف إلْكِيا في أصول الفقه إلا أنّ في المقارنة بين ما يُنقل عن إلْكِيا ـ مما يشترك مع مباحث هذه القطعة ـ وبين ما في كتابنا هذا، ما يكشف عن عظيم قدر التقارب والموافقة بينهما، ولا غرابة، فإنّ ابن بَرْهان تخرج بإلْكِيا، وهو أكثر من لازمه من شيوخه في طلبه للعلم. واستفادته من شيخه في ذلك كانت من جهة المنهج الكلي في البحث الأصولي. وفي مفردات المسائل ونقل الخلاف وتحريره:

أما الأول؛ فيظهر جليًّا في: عناية ابن برهان في تخريج المسائل الأصولية وإيضاح مآخذ الخلاف فيها، وهذا من معالم أصول الفقه عند ابن برهان، فلا يَذكر مسألةً في تراجم مسائله إلا ويذكر بعد حكاية الخلاف فيها، ما تُبتنى عليه من أصل ومأخذ الخلاف فيها، ويعبر عن ذلك بـ«**حرف المسألة**»، و«**بناء المسألة**»، و«**المسألة تُبْتَنَى على حرف**».

وهذه طريقةٌ أكثرَ منها شيخه في تصانيفه، كما يظهر ذلك بالنقل عنه،

---

(١) أفاد منه الزركشي في مواضع من «**البحر**»، انظر: فهرس الكتب منه. واقتصر في اسمه على هذا، ولعله «**مدارك الأحكام**».

(٢) من مصادر ابن السبكي في «**رفع الحاجب**» (١/ ٢٣٨). قال عنه: «هو من أجود كتب الخلافيات»، «**طبقات الشافعية**» (٧/ ٢٣٢).

(٣) نقل عنه العلامة المطلع أبو عمرو ابن الصلاح في «**شرح مشكل الوسيط**» (١/ ١٢٤)، وفي «**فوائد الرحلة**»، انظر: «**حياة الحيوان الكبرى**»، للدّميري (٢/ ٣٦٥). وقد ذكره إلكيا نفسه وأحال عليه في «**أحكام القرآن**» (٢/ ٣٥٢)، ولكنه تصحف في المطبوعة إلى (الروايا) بالراء.

(٤) ولكن ذكره ابن بَرهان غير مرة في «**الوصول**» ونقل عنه (١/ ٣٧٢)، (٢/ ٨٣، ٢٦٧، ٢٨١، ٣٤٢).

وكانت قبله قليلة نادرة في إشارات في ثنايا المسائل عند الأصوليين؛ فيعتبر إلكيا من أول من اعتنى بتحرير هذه الطريقة في أصول الفقه، وإن كان ابن برهان قد امتاز عنه بإحكامها وتميز فيها ولم يلتزم بما قاله شيخه في ذلك بل زاد عليه. **وإليك أمثلة** توضح عناية أبي الحسن في ذكر مآخذ الخلاف وما تَنبني عليه المسائل:

قال الزركشي في «مسألة التعليل بالدوران»: «فقال الأكثرون ـ كما قاله إلكيا وابن برهان ـ. . . يفيد العلية ظنًا. . . وأصل الخلاف ـ كما قال إلكيا ـ: مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين. . .

وقال ابن بَرهان[١]: هو مبني على أنّ التلازم عندنا يجوز أن يُستدل به على صحة العلة. وعند القاضي: لا يجوز»[٢].

مثال آخر:

قال إلكيا في «المندوب هل هو مأمور به أم لا؟!»: «مأخذ الخلاف: أن المندوب هل يُشارِك الواجب في حقيقته؟!. . . . وفائدة المسألة تظهر في تعيين مجمل قوله ﷺ: «أمرتكم بكذا»، أو قول الراوي عنه: أمر بكذا»[٣].

مثال آخر:

«قال إلكيا في «**تعليقه**» ـ في مسألة تردد الأصل في الرواية مع جزم الفرع ـ: وإنما منشأ الخلاف من مسألة، وهو حديث «النكاح بلا ولي» الذي روته عائشة، فردّه الحنفية، وقالوا: تردد الشيخ يُوجِبُ الرِّيبة، وأصحابنا قالوا: . . . »[٤].

مثال آخر:

«قال إلكيا في «**تعليقه**»: القائلون بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل إن

---

(١) في «**الأوسط**» (ص: ٣٨٢).
(٢) «**سلاسل الذهب**» (ص: ٣٨٧ ـ ٣٨٨).
(٣) «**شرح مختصر الروضة**» (١/ ٣٥٨).
(٤) «**سلاسل الذهب**» (ص: ٣٢٤).

اشترطوا في الأمر التمكن فعلى هذا لا يتحقق النسخ؛ لأنه لم يتم الأمر. وإن قالوا: إن التمكن ليس بشرط، وإن العاجز يصح تكليفه ـ كما هو مذهبنا في صحة تكليف ما لا يطاق ـ فعلى هذا يتحقق الخلاف. قال: **ولا يتحقق الخلاف في هذه المسألة إلا بعد البناء على هذا الأصل**»[(١)]. وغير ذلك من الأمثلة، التي تجدها في المصادر المتقدمة، وكذا ما سيأتيك في النص المحقق.

ومن وجوه استفادته من شيخه في هذا الكتاب ـ وهو **الوجه الثاني** من وجوه الاستفادة ـ:

ما ذكره ابن برهان في فصل سوء الحفظ من كتاب الأخبار[(٢)]. وهذا الفصل استمدّه من شيخه، فإن الزركشي نقل كلام إلكيا، ثم قال: «وذكره نحوه ابن بَرهان في «**الأوسط**»»[(٣)].

وقال في كتاب الأخبار[(٤)]: «نُقل عن أبي العباس الأصم أنه كان يَروِي بعضَ حديثٍ فقيل له في ذلك، فقال: إنه نهق حمارٌ والشيخ يَروِي فلم يسمعه». وهذا نقل عزيز، رواه إلكيا في «**تعليقة الأصول**» بإسناده عن أبي العباس الأصم[(٥)].

وكذا فيما ذكره من حكاية الخلاف في «مسألة تصويب المجتهدين»، وتقسيمه مراتب المختلفين إلى غلاة ومقتصدة[(٦)]. فقد استمدّ ذلك من شيخه، كما يظهر من النظر في كلام إلكيا، ولما نقل الزركشي كلامه بتمامه، أعقبه بكلام ابن برهان، ثم قال: «وذكر نحو ما قال إلكيا»[(٧)].

---

(١) «**سلاسل الذهب**» (ص: ٢٩٥).
(٢) «**الأوسط**» (ص: ٢٠٧).
(٣) «**البحر المحيط**» (٤/٣٠٨).
(٤) «**الأوسط**» (ص: ٢٠٣).
(٥) انظر: «**النكت على ابن الصلاح**»، للزركشي (٣/٤٢٨).
(٦) «**الأوسط**» (ص: ٥٢٤).
(٧) «**البحر**» (٦/٢٤٨ ـ ٢٤٩).

وإلى غير ذلك مما تُدرِكُ به قَدْر استفادة أبي الفتح من شيخه في هذا الفن، والمُثُل كثيرة يطول البحث باستقصائها، فاطلبها إن رغبت في «**البحر المحيط**»[(١)].

ومما يُشبه أن يكون إلكيا هو مصدر المصنف فيه: ما ينقله في هذا الكتاب وفي «**الوجيز**»، عن إمام الحرمين من المسائل والأقوال، فإنّ أبا الحسن كان حفيًّا في كتبه بمذاهب شيخه واختياراته ـ كما يتبين باستقراء النقل عنه في كتب الأصوليين ـ واختص بالنقل عنه في أشياء لم نقف عليها في كتب الجويني المطبوعة، ولعل ذلك مما كان تحمله عنه في مجالس النظر والإفادة، وقد حُفظ طائفة من هذه النقول في «**الوجيز**» والقطعة التي وصلتنا من «**الأوسط**»[(٢)].

ـ أبو الحسين محمد بن علي ابن الطيب البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، استمد المصنف من كتابه «**المعتمد في أصول الفقه**»، في مواضع من كتاب القياس[(٣)]. ولم أره استمد منه في غير هذه المواضع.

ـ أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني المروزي (ت٤٨٩هـ)، ونقل عنه في موضع واحد من كتابه «**القواطع في أصول الفقه**»[(٤)]، ولم يصرح باسمه[(٥)].

ـ القاضي أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدَّبُوسي[(٦)] الفقيه المتكلم

---

(١) ومنها: (١/٣٥٩، ٤٦٢)، (٤/٣٢٩، ٤٤٨، ٤٧٥)، (٥/١٣٧، ٣٤٠).

(٢) انظر: (ص: ٩٤، ٣٥١، ٣٦٣، ٣٦٨، ٤٠٤، ٤٠٥).

(٣) انظر: (ص: ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢١).

(٤) قال حفيده أبو سعد السمعاني: «هو مغن عما صُنف في ذلك الفن»، «**الأنساب**» (٧/ ٢٢٤)، وقال السبكي: «هو أنفع كتاب للشافعية في الأصول وأجله»، «**رفع الحاجب**» (١/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥)، وقال الزركشي: «وهو أجل كتاب للشافعية نقلاً وحجاجًا»، «**البحر المحيط**» (١/٨). وأهل الحديث يحبون هذا الكتاب ويعظمون أبا المظفر صاحبه، انظر: «**رسالة الحافظ محمد بن عبد الواحد الدقاق**» (ص: ٢٨٣ ـ ٢٨٦).

(٥) (ص: ٩٤).

(٦) بفتح الدال المشددة وتخفيف الباء مضمومة، وأما تشديد الباء فخطأ، انظر: «**تهذيب مستمر الأوهام**» (ص: ١٢١).

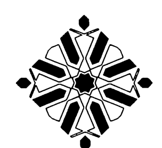
(ت٤٣٠هـ)، ونقل عنه في مواضع من هذه القطعة[١]، والنقل من كتابه «**تقويم الأدلة**».

ولم يظهر لي في هذه القطعة مآخذ أخرى استمد منها المصنف، ولا شك في وقوفه على كتب الجُوَيْنِي والغزّالي والقاضي أبي بكر الباقلاني، وغيرهم من المتكلمين والفقهاء، ولكن لم أستطع تعيين ما اعتمد عليه من ذلك في هذه القطعة.

وعلى أيّ حال، فابن بَرهان عظيم القَدْر في هذا الفن، لا يُصطلى له فيه بنار ولا يُطمع منه بثأر، قد أشرف على هذا العلم وأحكمه حتى كان منه بمنزلة السمع والبصر.



(١) (ص: ٣١٣، ٣٩٧).



الصادرون عن «الأوسط» والمستفيدون منه

الغرض من هذا الفصل تعيين مَن استفاد مِن المصنف في هذا الكتاب ونقل منه، ممن جاء بعده من الأصوليين وغيرهم. وإليك ذكر ما وقفت عليه ممن استفاد من أبي الفتح ابن بَرْهان في كتاب «**الأوسط**» ونقل عنه بلا واسطة[١]، على حسب ترتيب وَفَياتهم:

- تقي الدّين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن الشَّهْرَزُورِي[٢] المعروف بـ«ابن الصلاح» كان من مباهج الدنيا وزينتها (ت٦٤٣هـ)[٣]. ونقل عنه في «**شرح مشكل الوسيط**»[٤]، و«**أدب المفتي والمستفتي**»[٥].

- آل تيمية: الجدّ أبو البركات مجد الدين عبد السلام (ت٦٥٢هـ)، وابنه شهاب الدين عبد الحليم (ت٦٨٢هـ)، وحفيده تقي الدين شيخ الإسلام أحمد

---

(١) وأما من نقل عنه بواسطة، فلم ألتزم بإيرادهم.

(٢) كذا ضبطها ياقوت بفتح الراء، في «**معجم البلدان**» (٣/ ٣٧٥)، وهو الذي سمعنا أهلها ينطقون به اليوم. وضبطها بضم الراء الأولى، أبو سعد السمعاني في «**الأنساب**» (٨/ ١٧٩)، وابن خلكان في «**الوفيات**» (٤/ ٧٠).

قال ابن خلكان: «شهرزور: بلدة كبيرة معدودة من أعمال إربل بناها زور بن الضحاك، وهي لفظة عجمية معناها بالعربي: بلدة زور. ومات بها الإسكندر ذو القرنين عند عوده من بلاد المشرق». وهي اليوم قضاء يتبع محافظة السليمانية في شمال العراق، ويقال لها: حلبچة الجديدة.

(٣) من جملة ما ينبغي الاعتناء به في حياة أبي عمرو ابن الصلاح رحمه الله، ما وقع تحت يده من التصانيف مما رواه أو اختصره أو علق عنه أو نقل منه، فالرجل صاحب رحلة، وجمع فيها ما يعز وجوده من الكتب.

(٤) (٣/ ٢٣٢).

(٥) (ص: ٩٠، ١٦١)، وعنه نقل النووي في «**المجموع**» (١/ ٤٣، ٥٥)، و«**روضة الطالبين**» (١١/ ١١٧).

(ت٧٢٨هـ)، في «**المسودة الأصولية**»[١].

وقد أكثروا من النقل عنه، حتى بلغ مجموع ما نقلوه ابن برهان ١٢٥ مرة، وبعض هذا النقل عن «**الوجيز**»، ونقلهم مقتصر على ما يتعلق بحكاية الإجماع والخلاف وتحرير النقل عن الشافعية، ولعله حوى أغلب ما في كتاب «**الأوسط**» من ذلك. ونقولهم عن ابن برهان دقيقة جدًّا[٢] وغالب الألفاظ فيها مطابقة لما في «**الأوسط**»، بخلاف غيرهم.

و«**المسودة**» هي مصدر من جاء بعدهم من الحنابلة في النقل عن ابن برهان؛ كابن مُفلح (ت٧٦٣هـ)، وابن اللّحام البعلي (ت٨٠٣هـ)، وعلاء الدين المَرْداوِي (ت٨٨٥هـ)[٣]، وغيرهم.

ـ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، في «**نفائس الأصول**»[٤]، و«**العقد المنظوم**»[٥]، و«**شرح التنقيح**»[٦].

وهو من أحسن الناس نقلًا عن ابن برهان، ينقل عنه الفصول الطوال، واعتنى بزوائده على «**المحصول**»، ولكن يتصرف باللفظ وينقل بالمعنى.

ـ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمود الأصبهاني (ت٦٨٨هـ)، في

---

(١) وهذا كتاب فخم حسن جدًّا، وقد حوى مصادر كثيرة نادرة وأكثرها مفقود.

(٢) وقع بعض الخلاف اليسير بين ما نقله وبين النسخة التي بين يديّ في موضع أو موضعين، وقد أشرت لذلك ونبهت عليه في الحواشي.

(٣) وقد يعتمد المرداوي في ذلك على الزركشي والبرماوي أحيانًا.

(٤) وقد نصّ في المقدمة على اعتماده وذكر حجمه فقال: ««**الأوسط**»، لابن برهان مجلدان»، «**نفائس الأصول**» (١/ ٩٤)، وبلغ مجموع ما نقله عنه ٣٤ مرة. وبواسطته ينقل الإسنوي عن «**الأوسط**».

تنبيه: نقل كاتب چلبي في «**الوصول**» (٥/ ٤٣٤)، عن الأوسط في «مسألة المجتهدين». والنقل بواسطة «**نفائس الأصول**» (٩/ ٣٩٧٢) في ما يظهر لي، للموافقة بينهما، وإن كذب ظني وثبت أنه وقف عليه بنفسه، فهذا بصيص أمل يُنبئ بوجود الكتاب في تركيا مخبوءًا في خزانة لم تفهرس أو فُهرس غلطًا، وما أكثر هذا.

(٥) (٢/ ٣٧٦).

(٦) (ص: ٣٠٠، ٣١٥).

«**الكاشف عن المحصول**»[١]. وهو من أحسن من نقل عنه، وانفرد عنه بأشياء، مما يدل على وقوفه على الكتاب.

- نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت٧١٦هـ)، نقل عنه في موضع واحد في «**شرح مختصر الروضة**» في مسمى الكلام عند أبي الحسن الأشعري[٢].

- بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، وقد أكثر من النقل عن هذا الكتاب في عددٍ من مصنفاته؛ كـ«**البحر المحيط**»[٣]، و«**سلاسل الذهب**»[٤]، واعتنى فيهما بالنقل عنه في بيان المآخذ وتحرير الخلاف.

و«**تشنيف المسامع**»[٥]، و«**النكت على كتاب ابن الصلاح**»[٦]، و«**البرهان في علوم القرآن**»[٧]، و«**خادم الرافعي والروضة**»[٨]، و«**إعلام الساجد بأحكام**

---

(١) هذا ترتيب صفحات النقل عنه (٢/ ٤٧٣)، (٣/ ٧، ١١٢ ـ ١١٣، ٢١٨، ٣٢٥، ٤١٨، ٥٥١ ـ ٥٥٢، ٥٦٧)، (٤/ ٧٦، ١٢٠، ١٥٢، ٢٠٨، ٢٥٦، ٥٩١، ٥٩٢ ـ ٥٩٣)، وبواسطته ينقل تاج الدين السبكي عن «**الأوسط**».

(٢) (٢/ ١٢)، ولم يصرح باسم الكتاب، ولكن ما نقله لم أره في «**الوصول**»، فغالب الظن أنه من كتابنا هذا، ويحتمل أنه من «**الاعتصام**» الذي نقل منه في «**درء القول القبيح**»، كما تقدم (ص: ٢٨).

(٣) بلغ مجموع ما نقله عن «**الأوسط**» في هذا الكتاب أكثر من ٩٠ مرة، هذا ما صرح بالنقل عن «**الأوسط**» فيه، وأما ما نسبه لابن برهان من غير ذكر كتابه ففوق ذلك. راجع: فهرس الأعلام والكتب من «**البحر**».

(٤) صرح باسمه في ٨ مرات، ونقل عنه مع النسبة لابن برهان من غير تعيين الكتاب أكثر من ٥٠ مرة. راجع: فهرس الأعلام والكتب من «**السلاسل**».

(٥) (١/ ١٢٥، ١٥٢، ١٥٥)، (٢/ ٨٧٦، ٨٩٠، ١٠٥٧)، (٣/ ٣٨٣، ٤٤٦)، (٤/ ٦١٧). وعنه ينقل أبو زرعة العراقي صاحب «**الغيث الهامع**».

(٦) (١/ ٢٨٦، ٥٠١)، (٢/ ١٠٠)، وبواسطته نقل ابن حجر عن ابن برهان في «**النكت**»، والسيوطي في «**البحر الذي زخر**»، وغيرُه.

(٧) (٢/ ٧٩).

(٨) (ص: ٣٣٢) [رسالة جامعة أم القرى، من أول كتاب الردة إلى نهاية كتاب السرقة، ٢٠١٤ ـ ٢٠١٥م].

المساجد»[١]، وغيرها[٢].

ـ شمس الدين محمد بن عبد الدائم البرماوي (ت٨٣١هـ)، جَوَّد في النقل عن «**الأوسط**»، وانفرد عنه بأشياء، في كتابه «**الفوائد السنية في شرح الألفية**»[٣].

ـ شمس الدين محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي (ت٩٠٢هـ)، نقل عنه في مواضع من «**فتح المغيث**»[٤] شارك فيها من تقدم، ولكن قد وقف على الكتاب فيما يظهر، فقد تفرد بالنقل عنه في موضع[٥] لم يُشارَك فيه حسب بحثي، وهو رجلٌ واسع الاطلاع جدًّا، كما يُعرف ذلك بالنَّظر في مصادره في «**فتح المغيث**» وغيره.



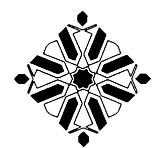
(١) (ص: ٢١٥).

(٢) انظر: «**تدريب الراوي**» للسيوطي (١/ ٢١٩).

(٣) (ص: ١٨٧، ٣٢٩، ٣٨٣، ٦٧٨، ١١٧٤، ١٥٦٦).

(٤) (١/ ١١٢، ٢٧١).

(٥) «**فتح المغيث**» (٣/ ٣٧٨ ـ ٣٧٩).



بين الأوسط والوجيز

لم يتبين لي تعيين تأريخ مصنفات ابن بَرهان أو بعضها، ولا تقدُّم **«الأوسط»** على **«الوجيز»** أو تأخره عنه، لا سيما ونَفَس المصنف فيهما يصعب تحديد ذلك من خلاله، لشدة ضبطه وقوة عارضته وجودة تحريره، فلا تجد فيهما ضعفًا يدل على خطأ فهم أو عدم انضباط منهج.

وقد سلك المصنف فيهما مَسلكًا حسنًا جدًّا، فهما وإن اختلفا في طريقة التصنيف من حيث الغرض، وبناء **«الوجيز»** على الاختصار في الاستدلال للمذاهب وإيراد الأسئلة والانفصال عنها، والتقصّي لذلك في **«الأوسط»** والإطالة فيه، إلا أنه قد يعكس ويُطيل البحث في **«الوجيز»** ويُطنب فيه ويتقصّى في النَّظر، وإذا ذكره في **«الأوسط»** اكتفى بالإشارة إليه ولم يُفصِّل في القول، فهذا قد يدلّ على تقدّم **«الوجيز»** في التصنيف، **وإليك أمثلة تدل على ذلك وتُبيِّنه**:

فحين نقل المصنف في **«الأوسط»** عن النَّظام أنّ «وضع الشريعة يُنافِي إجراء القياس»، أجاب عليه: «لا نُسلِّم، فإنّ الشريعة عبادات ومعاملات وسياسات ومناكحات، وكلّ ذلك معقولٌ ومناسب»[1].

هكذا اقتصر المصنف على هذا الجواب ولم يزد، فكأنه اكتفى بما ذكره في **«الوجيز»**، فقد تقصى القول في هذه الجملة وَجوّدَ في إيضاحها وأتى باللفظ الفخم والمعنى النبيل[2].

وحين ذكر في **«الأوسط»** مذهب القاضي عُبيد الله العنبري في المجتهدين

(١) **«الأوسط»** (ص: ٢٥٤).

(٢) **«الوصول»** (٢/٢١٨ ـ ٢٢١).

في أصول الدين، تلمس له العذر بقوله: «الظاهر من حاله واللائق به أن لا يختار هذا المذهب ولا يصير إليه ولا يرتضيه مُعتقدًا، **فإنّه من كبار الأئمة**، فلعل المراد بقوله: «كل مُجتَهِد مُصيب»؛ أي: معذورٌ في اجتهاده، لكنه عبّر عنه: بـ«المصيب»»[١].

وأما في «**الوجيز**»، فطول بعض الشيء في شرح قول العنبري، ونقل عن الجاحظ في إيضاح مراده ما يَشرح به هذه الجملة المختصرة في الاعتذار له[٢].

وحين ذكر المصنف في «**الأوسط**» «مسألة التفويض»[٣]، لم يزد في ذكر مأخذ الخلاف فيها على أن قال: «والمسألة تُبتنى على أصل، وهو أنّ أفعال العباد عندنا مخلوقةٌ لله تعالى. وعندهم[٤]: أفعال العباد مخلوقةٌ لهم»[٥]. ولمّا وقف الزركشي عليه استشكله وقال: «لم يتضح لي وجهه»[٦].

ويظهر من المصنف ـ على قلة عبارته ـ استشرافه على تحقيق هذا المعنى الذي ذكره، فكأنه اكتفى فيه بما ذكره في «**الوجيز**»، فقد أطال في بيان هذا المعنى وشرحه بما لا مزيد عليه، ولكنّه ذكره في سياق حججهم في المسألة ولم ينبه على بناء الخلاف فيها عليه[٧]، فكأنه معنىً تبين له أثناءَ النَّظر في المسألة في «**الوجيز**»، واكتفى في «**الأوسط**» بتلخيص ذلك البحث وجعله مأخذ الخلاف في المسألة.

ومما قد يُستدل به على تأخر «**الأوسط**» عن «**الوجيز**»، انتظام منهجه في «**الأوسط**» على وجه منضبط تام في بيان مآخذ الأحكام الأصولية والاجتهاد في

---

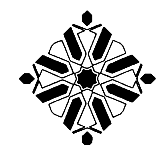
(١) «**الأوسط**» (ص: ٥٢٢).
(٢) «**الوصول**» (٢/ ٣١٤ ـ ٣١٥).
(٣) وهي: هل يجوز أن يقول الله لنبيِّه: «احكم بما شئت»؟!
(٤) المعتزلة.
(٥) «**الأوسط**» (ص: ٥٤٣).
(٦) «**السلاسل**» (ص: ٤٢٩).
(٧) «**الوصول**» (٢/ ١٩٦ ـ ١٩٨).

استخراج أسباب الخلاف فيها، بخلاف تصرفه في «**الوجيز**»، فلم ينتظم له فيه أصل منضبط، فكأنه أمرٌ بدأ به في «**الوجيز**» واكتمل له واستدّ في «**الأوسط**».

وعلى أيّ حال، فهذا أمرٌ ظهر لي ولا أقدر على الجزم فيه، ولعله قد يكون إيضاحًا لسبيل النظر في ذلك.

وبقي في النفس من الأبحاث المتعلقة بابن برهان وطريقة نظره ومعالم بحثه في المسائل الأصولية، أعلاقٌ لا يتسع المقام للبسط فيها، لخروج هذه المقدّمة عن حدّ الإيجاز إلى ما كرهت من التطويل، ولكن لعلك تجد فيها فائدة أو زيادة، وإلا فدعك من وساوسي وخذ بالنظر في الكتاب فهو بغيتك.





الأصل الخطي المعتمد في إخراج الكتاب ومقدار ما وصلنا منه

لم نقف للكتاب إلا على نسخة مبتورة الطرفين، من مودعات مكتبة متحف چستربتي في دَبْلِن عاصمة إيرلندا، تحت رقم (٤٣٩٧) لمصنف مجهول. عدد أوراقها: ٢٠٣، في كل صفحة ٢٠ سطرًا.

وهي نسخة عتيقة لعلها من منسوخات **القرن السادس**، حسنة الخط سهلة المأخذ، جوّد فيها ناسخها في أكثر الأحيان، واعتنى بإيضاح الحروف المهملة، فيكتب تحت حرف «الحاء» (ح) صغيرة ليُبيِّن إهمالها، وكذا يفعل في «العين»، وأما «الراء»، فيضع فوقها خطًّا صغيرًا ـ معترضًا، لتمييزها عن «الزاي»، وكان يكتب عناوين الكتب بخط عريض في وسط الصفحة، وبخط دونه عناوين المسائل.

وقابلها الناسخ واستدرك جملة يسيرة مما سقط عليه أثناء النسخ، وفاته شيء. وقد يكتب أحيانًا فوق السطر بخط دقيق قراءات أخرى:

فمنها: ما يكون من جنس اختلاف النسخ، وقد يشير في الهامش إلى ما يوضح ذلك، ويرمز له بـ(خ)، مما قد يُفهم منه معارضة الكتاب بأصلٍ آخر.

ومنها: ما هو من جنس الإصلاح لسبق قلم منه، أو من النسخة التي نقل منها، أو اجتهاد منه في ترجيح قراءة ظهر له صوابها على ما في النسخة. وقد نبهت على ذلك في الحواشي[1].

وقد يشكل عليه نظم الكلام في الأصل المنقول منه، فينقله كما هو، ويكتب في الحاشية: (خلل في الأصل)[2].

---

(١) انظر: (ص: ١٢٣، ١٥٤، ٢٠٠، ٢٠٧).

(٢) انظر: (ص: ٢٣٣، ٥٠٩).

ومع ذا، فلم يعتني الناسخ بهذه النسخة كما ينبغي، فقد وقع فيها جملة من التحريف والتصحيف والسقط الذي يصل لإفساد النص ويخرجه عن سياقه، وقد يستغلق النص على الناسخ ويحاول رسمه للخروج من عهدته، فيأتي به أعجم لا يُدرى ما يراد به؟! وقد اجتهدت في إصلاح ذلك بقدر الإمكان. ووضعت صورة من المخطوط في الحواشي في المواضع المشكلة التي أصلحتها لعل الناظر في الكتاب يظهر له فيها ما يخالف قراءتي(١).

وقد وقع في النسخة بعد هذا سقط وانتقال:

أما السقط، ففي موضعين:

أحدهما: في أثناء كتاب الإجماع(٢)، ولعله لا يزيد على ورقة.

والآخر: في أثناء «مسألة الأفعال قبل ورود الشرع»(٣)، ولا يعدو السقط أكثر من ورقة في تقديري.

وأما الانتقال، فقد اختلّ ترتيب ورقة من أثناء كتاب الإجماع(٤) وأُلحقت بآخر الكتاب، ولعل من ألحقها خفي عليه موضعها ولمّا رأى فيها بعض المسائل التي قد تتعلق بالاجتهاد ألحقها به. وقد أعدتها لموضعها، مع التنبيه على ذلك.

ومن جملة ما وقع في الكتاب مما ينبغي التنبيه عليه في هذه التقدمة: أنّ المؤلف رأى تقديم فصل من فصول الكتاب عن موضعه الذي هو فيه(٥)، ونبّه على ذلك وذكر موضعه الذي أراد نقله إليه، ففعلت ذلك على ما أحبَّ ونبهتُ عليه وشرحته ووضعتُ الفصل الذي نقلته بين [ ]، للإيضاح.

وكان الاعتماد في النَّسْخ والمُقابلة على صورة قديمة لهذه النسخة، وهي

---

(١) انظر على سبيل المثال: (ص: ١٤٤، ٢٥٥، ٥٤١).
(٢) انظر: (ص: ٩٢).
(٣) انظر: (ص: ٣٥٣).
(٤) انظر: (ص: ٩٢).
(٥) انظر: (ص: ٢٩٥، ٢٩٧).

واضحة لا بأس بها، إلا في ١٤ ورقة اختل تصويرها جدًّا وطُمست معالمها فلم يظهر منها شيء ـ كما هو شائع في المصورات القديمة لهذه المكتبة ـ، فلم يسعنا إلا مراسلة المكتبة في طلب شراء صور رقمية لهذه الأوراق[١]، وتم ذلك بحمد الله، وجاءت الصور الجديدة كأحسن من سبائك الذهب[٢].

تتمة: مقدار ما وصلنا من الكتاب: أكثر المجلد الثاني، **ويشتمل على**: قدر كبير من مسائل الإجماع وجميع كتاب الأخبار والقياس والأدلة المختلف فيها والترجيحات وطائفة من مسائل كتاب الاجتهاد، ثم تنقطع.

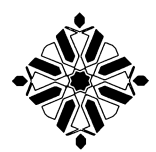
وكون الكتاب في مجلدين ذكره أبو العباس القرافي في مقدمة «**النفائس**»[٣]. وهو مع ذا ظاهرٌ من النسخة، فإنّ الناسخ قد جزأها وجعل كلَّ عشر ورقات في جزء ورقّم ذلك في أول كلّ جزء في أعلى الصفحة من جهة اليسار، وأول رقم يتضح من الصورة هو رقم الجزء السادس في (٢٨/أ)، فتكون النسخة التي بأيدينا بدايتها من أول الجزء الرابع من الكتاب، ومعلوم أنّ ثلاثة أجزاء لا تفي بالقدر المفقود من الكتاب، فيكون الذي بأيدينا الجزء الثاني منه، وقد سقط من أوله ما يقرب من ثلاثين ورقة ذهبت بكتاب النسخ أو الأفعال، وشيءٍ من كتاب الإجماع.



(١) وهم يغالون بأثمان الصور كثيرًا ويبالغون في ذلك، وقد تكفل بدفع ثمن هذه الصور الأخوة في **أسفار**، فشكر الله لهم حرصهم على البذل في العلم وتقريبه لأهله.

(٢) وضعت نماذج منها ضمن نماذج الأصل الخطي.

(٣) (١/ ٩٤).



طريقة إخراج الكتاب

طريقة العمل في هذا الكتاب هي التي شرحتها في مقدّمة تحقيق «**المنتخب**»، و«**الغرر**». وليس عندي ما أزيده على ذلك **خلا أمرين**:

الأول: ربط مسائل الكتاب:

ـ **بالكتب** التي نقلت عن ابن بَرهان تلك المسائل، على وجه مختصر، وأحيانًا أسوق النقل بتمامه لغرض إيضاح أو بيان اختلاف وغيره مما سيمر عليك.

ـ وبـ«**الوجيز**»، وذلك فيما اختلف فيه رأي المصنف عمّا ذكر في هذا الكتاب، وأكتفي من ذلك بالإشارة والتنبيه دون الإطالة.

والثاني: تحرير النقل، وقد اتبعت في ذلك طريقة لعلها تكون صالحة، حتى لا يزيد في حجم الكتاب بما لا فائدة فيه:

ـ **فما نقله المصنف عن أصحابه** الشافعية والأشعرية، تركته بلا عزوٍ، فإنه من أئمتهم، والناس يعتمدون عليه في النقل عن أصحابه. إلا لسبب؛ كبيان مصدرٍ يحتمل أنّ المؤلف صدر منه، أو مزيد إيضاح لما في هذا الكتاب، أو غير ذلك، وهو قليل.

ـ **وأما غيرهم**، فإن وجدت المسألة عندهم كما هي تركتها وشأنها ولم أخرجها، لقلة فائدة ذلك وسهولة الوصول إليه. وإن وقفت على خلاف ما نقله المصنف نبهت على ذلك بوجيز من القول.

وبعد؛ فإليك من الأصول **وسيطًا** قد حوى عبارات رائقة في أبحاث متأنقة، وألفاظًا حسنة مليحة تحقق بها المعاني الفخمة الشريفة، وفصولًا محبرة في مسائل محررة. وقد سهرت عليه الليالي ذوات العَدد وأعددت له

الفصول ذوات العُدد، فإن تم فذاك المُنى وإلا فحسبي أني قد دللتك على كتاب تمنيتَ أن تراه وأوقفتكَ على أثر من آثار هذا العلم الشريف قد طال انتظاركَ له وتطلعك إليه. والأملُ في وُجْدان ما تبقّى من هذا الكتاب حتى يكتمل العِقد ونروى من قرارة العِدّ.

وأرجو أن أكون قد وُفِّقت في العمل على هذا الكتاب والعناية به وتقريبه، واللهَ أسألُ أن يجعل هذا العمل حسنة نلقاه بها يوم القيامة، مَن كتبه وأعانه على العمل في تحقيقه وسعى في نشره ودلّ عليه. والله يتولانا بإحسانه وينيلنا كرامته ويسعنا ببره ويكلأنا برحمته ويجود علينا من فضله ويحنو علينا بصلواته ومغفرته.



نماذج من الأصل الخطي المعتمد في التحقيق

4397

[illegible] يجوز ان يكونوا اتفقوا على مسايل لا نطلع عليها بعد ولم يظهر لنا
حجة ولما اطلعنا فانما يتفقون على حكم واحد اما قول او نظر ومشهور عند الخليل
قلنا هم مقلدون في اصل المذهب وما خفي عليهم من حججهم والاحكام عن قوم
واطلعوا على علله ومعانيه فانهم مجتهدون فيه وصار هذا عندنا بمنزلة الشافعي
وابي حنيفة رحمهما الله فانهما ينظران الى رسول الله عليه السلام في اصل الشريعة وما ياتي
من الاحكام التي لا يعرف معناها كنصب الزكوات واعداد الركعات وهم
مجتهدون فيما اطلعوا على معناه وظهر [illegible] على انا نقول
هذا انما يلزم على من يعتبر في انعقاد الاجماع ان يبلغوا عدد التواتر ونحن
لا نعتقد ذلك بل الاجماع ينعقد بقول اربعة او ثلثة حتى صار بعض الناس
الى انه اذا لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فان الاجماع ينعقد بقوله وحده
مسألة هل يعتبر انقراض العصر في انعقاد الاجماع ام لا اختلف الناس
فقال قوم ان انقراض العصر شرط في انعقاد الاجماع وهذا مذهب المعتزلة
وقال قوم ليس بشرط وهذا مذهبنا وقال اخرون ان كان اتفاقهم على الحكم ثبت
بصريح اقوالهم فانه لا يشترط انقراض العصر وان ثبت الاتفاق بقول البعض
وسكوت الباقين فلا بد من انقراض العصر فيه واعلم بانه ليس المعني
بانقراض العصر مضي الزمان وانقراض المدة وانما المراد به موت العلما
والمجتهدين حتى لو ماتوا في لحظة واحدة لكان انقراض العصر حاصلا
[illegible] قول من يقول ان انقراض العصر شرط يقول انه يجوز للمجتهد ان يرجع
قبل انقراض العصر ولو وجد مجتهد اخر خالفهم كان [illegible]

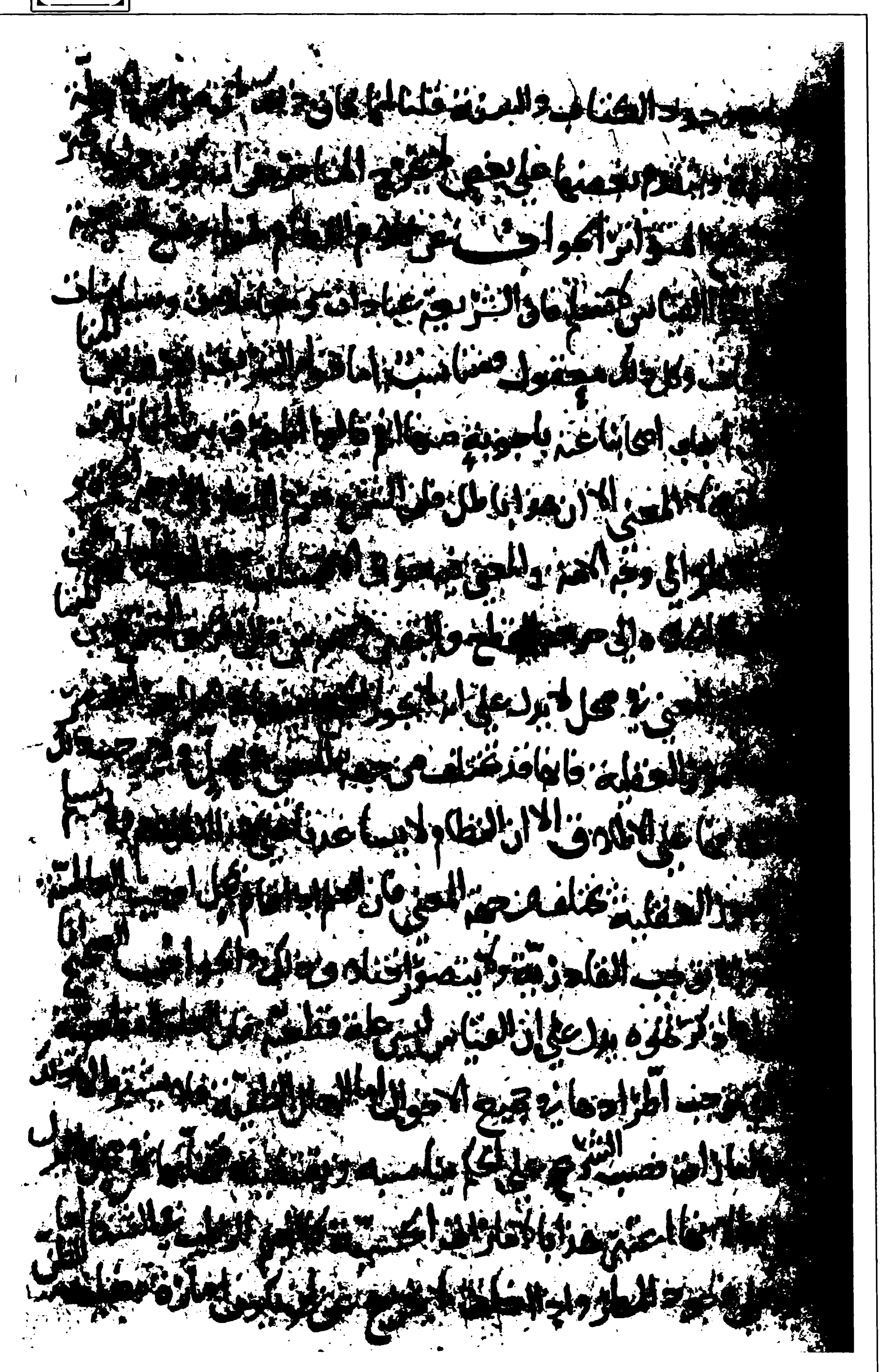
فاتحة الأصل

أنموذج من أثناء الأصل المعتمد

آخر الموجود من النسخة

[illegible]

نماذج من الصور الرقمية الجديدة (١)



نماذج من الصور الرقمية الجديدة (٢)

نماذج من الصور الرقمية الجديدة (٣)

إنّ الأفئدة مزارع الألسُن، فازرع الكلمة الكريمة، فإنها إن لم تنبت كلُّها نبت بعضها. وإن من النطق ما هو أشدّ من الصخر وأنفذ من الإبر وأمرّ من الصَّبِر وأدْوَر من الرَّحى وأحدّ من الأسنة. وربما اغتفرتُ حَرًّا على حرارته، مخافةَ أنْ يكون أحرَّ وأمرَّ وأنكرَ منه، ولذلك أقول:

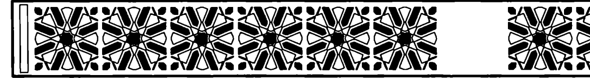
لقد أسمعُ القولَ الذي كان كلّما ... تُذكِّرُنيه النفسُ قلبِي يُصَدَعُ

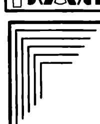
فأُبدِي لمن أبداه منِّي بشاشةً ... كأنيَ مسرورٌ بما منه أسمعُ

وما ذاك من عُجْبٍ به غيرَ أنني ... أرى تركَ بعضِ الشرِّ للشرِّ أقطعُ

الإمام الشافعي

«مناقب الشافعي» للبيهقي (٢/ ٧٦ ـ ٧٧)





[كتاب الإجماع

. . .][١] المجمعون يجوز أن يتوافقوا على مسائل لا يأتي عليها عدٌّ ولا يحصرها حد، وأما هاهنا فإنما يتفقون على حكمٍ واحد.

أما قولهم: (نظرهم مشوبٌ بالتقليد) قلنا: هم مقلّدون في أصل المذهب وما خَفِي عليهم معرفةُ وجهه، وإلا فما عرفوه واطلعوا على علله ومعانيه فإنهم مجتهدون فيه، وصار هذا بمثابة الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله، فإنهما يقلدان رسول الله ﷺ في أصل الشريعة وما يأتي به من الأحكام التي لا يُفهم معناها كنُصُب الزكاة وأعداد الركعات، وهم مجتهدون فيما اطّلعوا على معناه وظفِروا بعلّته. فكذلك هاهنا.

على أنّا نقول: هذا إنما يلزم على من يعتبر في انعقاد الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر، ونحن لا نعتقد بذلك؛ بل الإجماع ينعقد بقول أربعة وثلاثة. حتى صار بعض الناس إلى أنه إذا لم يكن في العصر إلا مجتهدٌ واحدٌ فإنّ الإجماع ينعقد بقوله. والله أعلم.

۞ **مسألة:**

هل يُعتبر انقراض العصر في انعقاد الإجماع أم لا؟! **اختلف الناس فيه:** فقال قوم: إن انقراض العصر شرط لانعقاد الإجماع، **وهذا مذهب المعتزلة**(٢).

[١] هذا مبتدأ ما وصل إلينا من هذا الكتاب.

(٢) نقل نسبةَ هذا القول للمعتزلة عن ابن برهان: الزركشي في «**البحر المحيط**» (٤/ ٥١١)، والبرماوي في «**الفوائد السنية**» (١/ ٤٤١). والمحقق عند المعتزلة: عدم اشتراط الانقراض. ولكن نُقل عن أبي علي الجبائي ما يَقتضِي اشتراط ذلك، «**المعتمد**» (٢/ ٥٣٨)، غير أن مراده: الإجماع السكوتي، كما في «**المجزي**»، لأبي طالب الهاروني (٣/ ٥٢).

وقال قوم: ليس بشرط، **وهذا مذهبنا**(١).

وقال آخرون: إن كان اتفاقهم على الحكم ثبت بصريح أقوالهم، فإنه لا يُشترط انقراض العصر، وإن ثبت الاتفاق بقولٍ واحدٍ وسكوت الباقين، فلا بدّ من انقراضِ العصرِ فيه.

واعلم بأنه ليس المَعنِيّ بانقراض العصر: مُضيّ الأزمان وانقراض المدد. **وإنما المراد به: موت العلماء والمجتهدين**، حتى لو مات الكل في لحظةٍ واحدةٍ لكان انقراض العصر(٢).

فعلى قول من يقول: إنّ انقراض العصر شرطٌ، نقول: إنه يجوز للمجمعين أن يرجعوا قبل انقراضهم، وكذلك لو وُجِد مجتهد آخر خالفهم كان خلافه معتدًّا به.

وعلى قول من يقول: إنّه ليس بشرطٍ، نقول: بنفس اتفاقهم حَرُم عليهم الرّجوع، ولا يجوز لغيرهم من المجتهدين مخالفتهم.

والمسألة تُبتنَى على حرف، وهو أنّ جَعل الانقراض شرطًا يقتضِي إبطالَ الإجماع عندنا، وعندهم لا يقتضِي إبطاله.

أما دليلنا في المسألة، فإنا نقول: الظواهر التي دللنا بها على كونِ الإجماع حجةً لا تقتضِي اعتبارَ انقراض العصر نفيًا ولا إثباتًا[٣] قال الله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية [النساء: ١١٥]. وقال ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»(٤). وليس في ذلك تعرّضٌ لانقراض العصر بنفيٍ ولا إثبات.

---

(١) في «**المسودة**» (ص: ٣٢٠): «وذكر ابن برهان أنه [أي: اعتبار انقراض العصر] مذهبهم». فلعل النقل قد اعتراه وهم أو لحقه خلل.

(٢) نقل هذا المعنى لانقراض العصر الزركشي عن ابن برهان في «**البحر المحيط**» (٤/ ٥١٤) مع تصرف في العبارة.

[٣] في الأصل: (إثباتاتا).

(٤) أخرجه ابن ماجه رقم (٣٩٥٠)، وعبد بن حميد في «**المسند**» (١٢٢٠) من حديث أنس بن مالك. وفيه أبو خلف الأعمى، قال أبو حاتم: «شيخ منكر الحديث ليس بالقوي». «**الجرح والتعديل**» (٣/ ٢٧٩). **وله شاهد من حديث كعب بن عاصم** عند =

وأما المعنى، فإنّ علماءنا[١] قالوا: من كانت أقوالهم حجة لا يَتوقف وجوب العمل بها على موتهم، كما نقول في النبي ﷺ، فإنّ قوله لمّا كان حجة لم يُعتبر فيه موته.

يدلّ عليه: أن أقوالهم إذا كانت حجة بعد مماتهم ففي حياتهم أولى، وهذا لأنهم في حالة الحياة يقدرون على نصرتها وإقامةِ الدّليل على صحتها. أما بعد الممات فقد عجزوا عن ذلك.

يدل عليه: أنه لا يخلو إما أن تقولوا: إنّ قولهم هو الحجة، أو انقراض العصر، أو كلاهما.

فإن قلتم: إنّ الحجة في أقوالهم. **فهذا** مقصودنا، فإذا وُجدت أقوالهم فيجب العمل بها.

وإن قلتم: انقراض العصر هو الحجة. **فهذا باطلٌ من وجهين**:

أحدهما: أنّ انقراض العصر عبارة عن موت المجتهدين، والموت لا يصلحُ لإثباتِ الأحكامِ ولا يُناسبها.

الثاني: أنّ الحكم إذا كان تحريمًا وثبت بانقراضهم، وإن كان إباحةً وثبتَ بانقراضهم والسبب الواحد إذا دلّ على التحريم لم يبق له دلالةٌ على الإباحة بوجهٍ مّا.

وإن قلتم: كلاهما هو الحجة، فنقول: لا يخلو إما أن تعتبروا انقراض العصر شرطًا محضًا لعينه، فهذا تحكّم لا يُقبل إلا من صاحب الشرع، وإما أن تعتبروه لمعرفة اتفاقهم، فهذا باطلٌ من **وجهين**:

أحدهما: أن اتفاقهم أمكنَ معرفتُه بأقوالهم.

الثاني: أنه ينبغي أن تعتبروا انقراضًا يمكن به معرفة اتفاقهم بأن يموتوا

= أبي داود (٤٢٥٣)، وابن أبي عاصم في «**السُّنَّة**» (٩٢). وفيه انقطاع، «**المراسيل**» لابن أبي حاتم (ص: ٩٠). **ومن حديث أبي هريرة**، عند إسحاق بن راهويه في «**المسند**» (٤٢١)، والحارث بن أبي أسامة كما في «**زوائد مسند الحارث**» (٥٩).

[١] في الأصل: (علماونا).

على ممر الأزمان وتطاول المدد ليتفكروا ويتدبروا فيما قالوه، وأنتم لا تعتبرون[١] ذلك؛ بل لو أنهم ماتوا في مجلس الإجماع أو دهمتهم آفةٌ في حالةٍ واحدة، فإن الإجماع يكون منعقدًا وحجةً، وإنْ كنا[٢] نجوّز أنهم لو تمادى بهم الزمان لرجعوا عمّا كانوا عليه. **فبان بما ذكرنا** أن انقراض العصر لا يجوز اعتبارُه لانعقاد الإجماع بوجهٍ مّا.

والمعتمد لنا أنا نقول: جعل انقراض العصر شرطًا يقتضِي إبطالَ الإجماع، **وكل شرطٍ أفضَى اعتبارُه إلى إبطالِ المشروط كان باطلًا في نفسه.**

بيان أنه يُفضِي إلى إبطال الإجماع: وذلك أنّ الله تعالى أجرَى العادةَ وطرد السنةَ أنه لا ينقرض مجتهدوا زمان حتى يحدث غيرهم، لكيلا تخلوا الأمة عن المجتهدين، وهذا المجتهِد إذا وُجد في زمان هؤلاء المجمعين يجب اعتبار قوله. وكذلك ما من زمان ينقرضُ مجتهدوه إلا بعد أن يحدث فيه مجتهدون أُخَرُ يجب اعتبار أقوالهم، فيُفضِي ذلك إلى ما لايتناهَى، **وما لا يتناهَى تُجعل نهايته في بدايته.**

يدل عليه: أنّ الشرائط أتباع، وكلّ تَبَعٍ اقتضَى إبطالَ أصله كان باطلًا في نفسه.

ومن أصحابنا(٣) **من تمسّك بفصلٍ آخرَ** فقال: اعتبار انقراض العصر يُفضِي إلى إخراج الإجماع عن أن يكون حجة على الإطلاق، وهذا مما لا يجوز المصير إليه. **بيان ذلك:** أن انقراض العصر إذا صار شرطًا كان الإجماع حجةً على أهل الزمان الثاني، ولا يكون حجةً عليهم في زمانهم، والإجماعُ إذا كان حجةً وجب اعتباره على الإطلاق في جميع المواضع.

أما دليلهم، فإنهم احتجوا بقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وما صرتم إليه يقتضِي أن يكون شهودًا على غير مشهود، وذلك لا يجوز.

---

[١] (تعتبروه) تصحيف. ويحتمل (تعتبروه كذلك) والمثبت أبين في سياق الكلام.
[٢] في الأصل: (وإن كان كنا)، فلعلها سبق قلم من الناسخ.
(٣) قارن بما في «**البرهان**» (٢/ ٦٩٣).

الجواب، قلنا: الآية تدلُّ على أنهم شهود على الإطلاق، فنحن نقول: هم شهود على أهل العصر الأول من العوام، وكذلك هم شهود في العصر الثاني على عوامه وعلى أنفسهم، غير أنه إذا كان حجة كان حجة على الإطلاق في حق المجمعين وغيرهم.

وتمسكوا بأن قالوا: أجمع أصحاب النبي ﷺ على أحكامٍ ثم خالف فيها بعضهم، وما جُوِّز له الخلاف وسُوِّغ له الرجوع إلا لكونِ الانقراض شرطًا، ولم يُوجد الشرط.

وبيان ذلك: أنَّ أبا بكر رضي الله عنه ساوَى بين الناس في العطاء، فقال له عمر رضي الله عنه: «كيف تساوِي بين من صلَّى إلى القبلتين وهاجر الهجرتين، وبين من دخل في الإسلام كُرهًا؟!» فقال أبو بكر رضي الله عنه: «إنما عملوا لله وعطاؤهم إلى الله، وإنما الدنيا بلاغ»(١). فلمّا أفضَى[٢] الأمرُ إلى عمرَ فضَّل بين الناس، ففضَّل من هاجرَ الهجرتين، ومن صلَّى إلى القبلتين، ومن أسلم قبل الفتح، وفضّل بالعلم والشجاعة، وبالقُرب من رسول الله(٣).

وكذلك نُقل عن علي بن أبي طالب أنه قال: «كان رأيي[٤] ورأي الجماعة أن لا يُبعن أمهات الأولاد، وأنا الآن أرى أن يُبعن». فقام إليه عَبيدة السّلماني، فقال: «لَرأيُك مع الجماعةِ أحبّ إلينا من رأيك في الفُرقة»(٥). فقال عليّ عليه السلام: «إن الأعور لفقيه». وروي: «إن السلماني لفقيه»(٦).

الجواب، قلنا: دعوى الإجماع في هذه الحوادث لا يَستقيم:

---

(١) بمعناه في «**الأم**»، للشافعي (٥/ ٣٤٥) [معلقًا]، و«**الزهد**» لأحمد رقم (٥٧٠).

[٢] في الأصل: (أقصي).

(٣) في هذا أخبار كثيرة في الصحيح والسنن وغيرها، انظر: «**مسند الفاروق**»، لابن كثير (٢/ ٣٠٩) فما بعده.

[٤] في الأصل: (رأي).

(٥) أخرجه عبد الرزاق في «**المصنف**» رقم (١٣٢٢٤). ولفظه: «كان رأيي ورأي عمر». وسينبه على هذا المصنف رحمه الله قريبًا.

(٦) لم أقف عليهما.

أما ما رووه عن أبي بكر رضي الله عنه، فما كان إجماعًا فإنَّ عمر رضي الله عنه ناظره على ذلك، ولو كان إجماعًا لم يناظره عليه، غير أن أبا بكر رضي الله عنه كان إمامًا، وله رتبةُ الاجتهاد، وهذه المسألة من المُجتَهَدات، فإذا صار إليه لا يجوزُ لأحدٍ أن يُنكر عليه.

وأما ما رووه عن عليّ، فإنه لم يصح على هذا الوجه؛ بل قد نُقل أنه قال: «كان رأيي ورأي أبي بكر وعمر رضي الله عنه»[(١)]. والصحيح أنه قال: «كان رأيي ورأي عمر أنهن لا يُبعن»[(٢)]. وقول اثنين من الصحابة أو ثلاثةٍ لا ينعقدُ به إجماع.

وأما من جهة المعنى، فإنهم قالوا: هذا زمان اشتِوارٍ وافتكار، فلا يُعلم اتفاقهم على الحادثةِ واستقرارُهم على حكمها إلا بالانقراض؛ فينبغِي أن يكون شرطًا.

والجواب، قولكم: (إنه لا يمكن معرفة اتفاقهم إلا بانقراضهم). ليس كذلك، أمكنَ معرفته بصريح أقوالهم، وبعدمِ اختلافهم حالةَ اتفاقهم.

فإن قلتم: لا نعلم قطعًا إلا بموتهم. **قلنا**: ولا بموتهم أيضًا نعلم قطعًا، فإنا نُجوّز أنهم لو لم يموتوا لرجعوا عن ذلك، فلا نحصل بموتهم على قطعٍ من اتفاقهم.

فبان بذلك: أنه لا يجوز أن يكون انقراضُ العصرِ شرطًا من هذا الوجه الذي بيّناه.

۞ مسألة:

إذا أجمع الصحابة في مسألةٍ على قولين، لا يجوز لمن بعدهم من التابعين أن يُحدثوا قولًا ثالثًا. وهكذا أهل كلّ عصرٍ مع من قَبلهم. **وقال أصحاب أبي حنيفة**[(٣)] ....

---

(١) انظر: «**المعجم**»، لابن الأعرابي رقم (٤٩٥)، ففيه نحو هذا.

(٢) انظر ما تقدم.

(٣) المشهور عندهم عدم الجواز، ولكن ذكروا عن بعض مشايخهم جواز ذلك في الإجماع =

وأهلُ الظاهر[١]: أنه يجوز لهم إحداث قولٍ ثالث[٢].

وبناءُ المسألة على حرف، وهو أنّ إحداث القول الثالث يقتضِي إبطال الإجماع عندنا. وعندهم: لا يقتضِي إبطال الإجماع.

أما دليلنا، فإن علمائنا قالوا: انعقد إجماع الصحابة في مسألة الجدّ على قولين، فقائلٌ بأن الجدّ يُسقط الإخوة، وقائلٌ: إنّه يُقاسمهم. فلو أنّ مجتهِدًا أحدث مذهبًا ثالثًا، لكان مردودًا عليه، فكذلك في مسألتنا.

وأما المعنى، فإنا نقول: إحداث مذهب ثالث يقتضِي إبطال الإجماع، وإبطال الإجماع لا يجوز بحال.

بيان أنه يقتضي إبطال الإجماع: وذلك أنّ الصحابة لما أجمعوا على هذين القولين فقد حصروا الحق فيهما ونفوه عمّا عداهما، فإذا هو أحدث قولًا ثالثًا فقد أبطل حصرهم في القولين.

يدل عليه: أن الإجماع كما ينعقد على التصحيح ينعقد على الإبطال، ثم لو أن الصحابة اتفقوا على إبطال مذهب لم يَجُز لغيرهم تصحيحه، فكذلك إذا اتفقوا على تصحيح قولين لا يجوز إبطال اتفاقهم.

بيان ذلك: أنّ الناس اختلفوا في جِلد المَيْتة هل يَطهُر بالدِّباغ[٣]؟! فمنهم من قال: يَطهُر، وقال قوم: لا يَطهُر، وقال قوم: يطهر ظاهره دون باطنه، وقال قوم: إنْ كان مما يُؤكل طَهَر، وإن كان من غيرِه لم يطهر. فلو

= المنعقد بعد الصحابة، «**أصول البزدوي**» (ص: ٥٣٧)، و«**أصول السرخسي**» (١/ ٣١٠). انظر: «**الفصول**»، لأبي بكر الجصاص (٣/ ٣٢٩).

(١) انظر: «**الإحكام**»، لابن حزم (٤/ ١٥٦)، وهذا لأنهم يمنعون من تحقق الإجماع على الحصر، وأنه متعذّر.

(٢) نُقلت هذه النسبة إلى أصحاب أبي حنيفة والظاهرية عن ابن برهان: في «**المسودة**» (ص: ٣٢٦) بنصها. ونحوه في «**البحر**»، للزركشي (٤/ ٥٤١)، و«**الفوائد السنية في شرح الألفية**»، للبرماوي (١/ ٤٥٧).

(٣) انظر: «**الأوسط**»، لابن المنذر (٢/ ٣٩٣)، و«**التمهيد**»، لابن عبد البر (١٣/ ٢٦٠) فما بعده.

أن الصحابة اتفقوا على إبطال أحد هذه المذاهب لم يجز لغيرهم تصحيحها فكذلك في مسألتنا لما اتفقوا على حصر الحق في القولين لم يجز إبطاله. وما هذا إلّا كما فعل عمر رضي الله عنه حين حضرته الوفاة، فإنه جعل الخلافة في ستة من الصحابة شورى بينهم[1]، فكان بتعيينه الستة قد نفاها عن غيرهم، وجعلها مشتَرَكة بينهم. وعلى هذا الأصل أيضًا بَنَى الشافعي؛ لأنه حصر مذهبه فيهما، فلا يجوز إضافة قول ثالث إليه.

يدل عليه: أنّ إحداث القول الثالث يقتضِي نسبة الخطأ إلى المجمعين، والأمةُ معصومة عن الخطأ فلا يجوز اتفاقهم عليه ولا إضافته إليهم.

أما شبهتهم: فإنهم قالوا: حادثةٌ مُختلف فيها، فجاز إحداث قولٍ فيها كسائر مسائل الاجتهاد.

بيان أنها مُجتهَدٌ فيها: أن الصحابة اختلفت أقوالهم فيها، والاختلاف ضدّ الإجماع والاتفاق. **يدل على صحة ما ذكرناه** وهو: أن الصحابة لو اتفقوا في إثبات حكم على دليلين لجاز لمن بعدهم إحداث دليل آخر، فكذلك ينبغي أن يجوز إحداث قول ثالث.

يدلّ عليه: أنّ الصحابة اتفقوا في مسألتين على قولين وأحدث التابعون فيها قولًا ثالثًا. **بيانه**:

أنهم قالوا في زوجة وأبوين، أو زوج: إنّ للأم ثلث ما يبقى بعد فرض الزوج، أو الزوجة. هذا هو مذهب الجمهور.

وصار ابن عباس رضي الله عنه إلى أن الأم لها ثلث جميع المال في المسألتين جميعًا.

وصار ابن سيرين ـ وهو من التابعين ـ إلى أن الأم لها ثلث ما يَبقَى في

---

(١) انظر: «**الصحيح**»، للبخاري (٣٧٠٠)، ومسلم (٥٦٧)، و«**الطبقات الكبير**»، لابن سعد (٣/ ٥٧).

مسألة الزوج، وثلث جميع المال مع الزوجة[١]. فقد أحدث مذهبًا ثالثًا لم يكن من قبل، وما أنكر ذلك أحد.

وكذلك اختلف الناس في الصائم، إذا أكل وشرب ناسيًا، أو جامع ناسيًا: فمنهم من قال لا يفسد صومه. ومنهم من قال يفسد. وصار سفيان الثوري إلى أنه إن جامع ناسيًا فسد صومُه، وإن أكل أو شرب لم يفسد صومه[٢]؛ فأحدث مذهبًا ثالثًا، خالف به المذهبين. كذلك في مسألتنا ينبغِي أن يكون مثله.

الجواب، أما قولهم: (حادثة مجتهد فيها). قلنا: ليس كذلك، فإن الذي أجمعوا عليه لا اجتهاد فيه، وهو حصرهم الحق في قولين، وإنما الاجتهاد راجع إليهما وواقع فيهما، وفي إحداث مذهب ثالث إبطال لما أجمعوا عليه، وذلك لا يجوز. **ويُخرّج على هذا** ما ذكروه من الدليل من قِبَل أنّ الدليل ذريعةٌ ووسيلةٌ إلى الحكم، فالأدلة وإن تعددت فالحكم متّحد، فلذلك جاز لغيرهم أن يأتي بدليل ثالث، وهذا لأنه يجوز للمجمعين أن يُثبتوا الحكم بأدلة، فجاز لمن بعدهم أن يُثبته بدليلٍ غير دليلهم. **والذي يدل على الفرق بينهما:** أنهم لو اتفقوا على دليل واحد جاز لغيرهم إحداثُ دليل آخر، وليس كذلك في الأقوال، فإنه لو اتفقوا على قول واحد لم يَجز لغيرهم أن يُحدِث قولًا ثانيًا.

وأمَّا ما ذكروه من قصة ابن سيرين، فالجواب عنه من **ثلاثة أوجه**:

أحدها: أنّ ابن سيرين وإن كان من التابعين إلا أنه كان مجتهِدًا في زمان الصحابة، والتابعي إذا كان مجتهدًا في زمن الصحابي كان خلافه معتبرًا واجتهاده مقبولًا. فلعلّه خالفَ في هذه المسألة حين اجتهدوا الصحابة[٣] فيها،

---

(١) انظر: «**المصنف**»، لابن أبي شيبة (٣٣١١٧)، و«**المحلى**»، لابن حزم (١١/ ٤٥٩)، و«**الأوسط**»، لابن المنذر (٧/ ٣٩٧).

(٢) انظر: «**المحلى**»، لابن حزم (٤/ ٣٥٧). وقد نقل عنه محمد بن نصر المروزي التسوية بينهما في نفي القضاء، «**اختلاف الفقهاء**» (ص: ٢٠٠).

[٣] كذا في الأصل: (اجتهدوا). ولها وجهٌ على لغة «**أكلوني البراغيث**»، قال سيبويه في =

وهذا خلافًا لبعض الناس، فإنه قال: لا يجوز للتابعي أن يجتهد في زمن الصحابة، وسنُفرِد ذلك بمسألةٍ إن شاء الله تعالى.

الثاني: أن هذا منكم يدل على أنهم إذا اختلفوا على قولين في مسألتين أنه يجوز إحداث مذهب ثالث، وأنتم لا فرق عندكم بين أن يكون القولان في مسألة أو مسألتين، وليس في الدليل الذي ذكرتموه ما يشمل الأمرين جميعًا.

الثالث: أن ابن سيرين ما أحدث مذهبًا ثالثًا وإنما تابع جمهورَ الصحابة في مسألة، وتابع ابنَ عباس في أخرى، ولا يجب على من قلّد مجتهدًا في مسألة أن يقلّده في جميع المسائل. **وهذا هو الجواب عما ذكروه من خلاف سفيان.**

۞ مسألة[1]:

الإجماع بعد الخلاف لا يَرفع حكم الخلاف عندنا. وقال القفال الشاشي وأبو علي بن خيران، وبعض أصحاب أبي حنيفة والمعتزلة: إن الإجماع يَرفع حكم الخلاف.

وصورة المسألة: أنه إذا اختلف مجتهدوا عصر ـ إما الصحابة أو غيرهم ـ في حادثةٍ على قولين، ثم انقرضوا وحدث أهل عصر آخر فأخذوا بأحد القولين وهجروا القول الثاني، **فإن عندنا**: لا يبطل حكم المهجور حتى إذا حدث مجتهدٌ في العصر الثالث فصار إليه وعمل به، جاز ذلك. **وعندهم**: أنه يبطل حكمه، ولا يجوز لأهل العصر الثالث الأخذ به.

وحرف المسألة: أنّ المجتهد في العصر الثالث إذا ذهب إليه لا يكون مخالفًا للإجماع.

= «**الكتاب**» (٢/ ٤٠) [ط. الخانجي]: «كأنهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامةً كما جعلوا للمؤنث، **وهي قليلة**». وانظر: «**ارتشاف الضرب من لسان العرب**»، لأبي حيان الأندلسي (٢/ ٧٣٩) [ط. الخانجي]، و«**بحوث ومقالات في اللغة**» لرمضان عبد التواب (ص: ٦٧، ٢٥٠).

(١) حكم هذه المسألة واختيار ابن برهان في «**خادم الرافعي والروضة**»، للزركشي (ص: ٣٣٢) [رسالة جامعة أم القرى، من أول كتاب الردة إلى نهاية كتاب السرقة، ٢٠١٤ ـ ٢٠١٥م]. من «**الأوسط**».

أما دليلنا، فإنا نقول: أجمعنا على أن الإجماع بعد الإجماع لا يَرفع حكم الإجماع، فينبغي أن لا يَرفع حكم الخلاف. [و]قولنا: «إنّ الإجماع لا يَرفع حكم الإجماع» صحيح، وإنما قلنا: إنه لا يرفع حكم الخلاف، وذلك لأن في ضمن الاختلاف إجماعًا على تسويغ الأخذ بكل واحد من المذهبين، ولهذا توافق أهل العصر الأول على ترك الإنكار على من أخذ بأي القولين شاء، فدل أنهم أجمعوا عليه، فإذا قلنا: إنّ إجماع أهل العصر الثاني ينعقد على أحد القولين، بطل إجماعهم على تسويغ الأخذ بالقول الثاني، وذلك مما لا يجوز.

يدلّ عليه: أن المذاهب لا تموت بموت أربابها، ولا تفنى بفنائهم؛ بل هي باقية بعدهم، وهذا لأن المجتهد إنما أُريد لذكر المذهب وبيان المقالة، فبعد ذلك يكون الحكم مضافًا إلى دليله، وقائلُه وإن مات حقيقةً إلا أنه حيّ حكمًا وتقديرًا، وإذا كانوا في حكم الأحياء لم تبطل أقوالهم بانضمام أهل العصر الثاني إلى أحد القولين، إذ أقصى ما فيه أنه حصل في أحد القولين وُفُور عدد، ووفور العدد لا يقتضِي تصحيح المذاهب، وقلة العدد لا يقتضِي إبطاله، ألا تَرى أنه لو أن مُجتهِدَين في عصر تابع أحدَهما جميعُ أهل ذلك العصر، ولم يتابع الآخرَ أحدٌ منهم، فإن قول من لم يُتابع لم يبطل بترك المتابعة، ولا قول من تُوبع صح بالاتباع؛ بل كان صحة المذهب وفساده مستندًا إلى دليله؛ كذلك هاهنا.

يدلّ عليه: أنا إذا قلنا: إنّ قول الواحد بطل وسقط حكمه لانعقاد الإجماع على القول الثاني، لزم من ذلك أنه ينقض قضاء القضاة فيما حكموا به، وبنوا عليه، وقضاء القضاة بعد ما تمّ وانبرم، لا يجوز أن يطرأ عليه ما يقتضي دفعه وإبطاله.

أما دليلهم، فإنهم قالوا: خلاف أهل العصر الأول يَرتفع بإجماعهم، فينبغِي أن يَرتفع بإجماع غيرهم. **قالوا**: وأنتم في ذلك بين منع وتسليم، فإن منعتم دلّلنا عليه بما رُوي أنّ الصحابة اختلفوا في دفن النبي ﷺ، فمنهم من قال: يُدفن في الكعبة، ومنهم من قال: في مسجده، ومنهم من قال: حيث قُبض، ثم اتفقوا

بعد ذلك على أنه يُدفن حيث قُبض[١]. وكذلك لمّا اختلفوا في الإمامة، فقال قوم: هي في الأنصار، وقال قوم: هي في جميع العرب، وقال قوم: هي في قريش، ثم اتفقوا على أنها في قريش[٢]. وكذلك اختلفوا في مانعي الزكاة، فمنهم من قال: نقاتلهم، ومنهم من قال: لا نقاتلهم، ثم اتفقوا بعد ذلك على قتالهم[٣]. وكان اتفاقهم في هذه المسائل رافعًا لحكم الخلاف، فإذا ثبت ذلك، فنقول: إذا جاز أن يكون اتفاقهم رافعًا حكمَ خلافهم، جاز أن يكون اتفاقُ غيرهم رافعًا حكمَ خلافهم، إذ لا فرق بينهم وبين غيرهم في أنّ كلَّهم مجتهدون.

يدلّ عليه: أن الإجماع إذا كان له من القوة ما يُظهر الحقَّ ابتداءً ويُثْبِته[٤] فلَأن يكون مُعيِّنًا للحقّ في أحدهما كان ذلك بطريق الأولى.

يدلّ عليه: أنّ أهل العصر الأول لو اتفقوا على نقل خبرين في حادثةٍ جاز لمن بعدهم أن يتفقوا على نقل أحدهما وترك الثاني، فكذلك أيضًا يجوز لهم أن يتفقوا على قولٍ ويتركوا القول الآخر. **وبل أولى من قبل**: أنّ الخبر أصل الإجماع ومستنده، فإذا جاز اتفاقهم على ترك ما هو الأصل، فلَأن يجوز اتفاقهم على ترك ما يُبتنَى عليه كان أولى.

قالوا: ولا جائز أنْ يُقال: إنّ في ضمن اختلافهم اتفاقًا على تسويغ الأخذ بكل واحد من المذهبين؛ **لأنا نقول**: مُسلَّم، ولكنه مشروط بشرط بقاء المجتهدين الذّابِّين عنه، فإذا فات الشرط فات المشروط لفواته، ما هذا إلّا كما نقوله فيمن فقد الماء، فإن الأمة أجمعت على أنه يجوز له أن يتيمم، ولكن بشرط أن يستمر عدمُ الماء؛ كذلك هاهنا.

---

(١) أخرجه الترمذي رقم (١٠١٨)، من حديث عائشة. وقال: «حديث غريب». وله شاهدٌ عند ابن ماجه رقم (١٦٢٨)، من حديث ابن عباس. وانظر: «**الطبقات الكبير**»، لابن سعد كاتب الواقدي (٢/ ٢٥٤) [ط. الخانجي].

(٢) انظر: «**الصحيح**»، لأبي عبد الله البخاري رقم (٣٦٦٧).

(٣) رواه البخاري رقم (١٣٩٩، ٧٢٨٤)، ومسلم رقم (٢٠)، من حديث أبي هريرة. وانظر: «**كتاب الردة**»، للواقدي (ص: ١٩٦) [تحقيق: جبوري].

[٤] في الأصل (**وبشبه**) لعله تحريف.

ولا جائز أنْ يُقال: إنّ المذاهب لا تموت بموت أصحابها بل هي باقية لبقاءِ أدلّتها، وإذا كانت المذاهب باقية فالمجتهدون أيضًا باقون حكمًا وتقديرًا، لبقاء أقوالهم؛ **لأنا نقول:** لسنا نُسلِّم أن المذاهب لا تموت بموت أصحابها، ولا أنّ أصحابها باقون، وهذا لأنهم موتى حقيقة، فمن ادّعى خلاف الحقيقة فعليه الدليل.

يدلّ عليه: أنّ المصير إلى ما ذكرتموه يفضي إلى مُحال، من قِبل أنهم إذا كانوا أحياء أفضَى إلى أنه لا ينعقد إجماعٌ بعدهم، فإنه لا يمكن معرفة أقوالهم، ومتى كان مجتهدٌ لا يمكن معرفة قوله، لا ينعقد الإجماع بدونه. ألا تَرى أنه لو كان محبوسًا أو غائبًا غيبةً لا يمكن الوصول إليه، فإن الإجماع لا ينعقد بدونه، فكذلك هاهنا، وكل ما اعتباره مُفضيًا[١] إلى إبطال الإجماع كان باطلًا في نفسه.

يدل عليه: أنكم وإن خالفتمونا في أن إجماع أهل العصر الثاني، هل ينعقد أم لا؟ إلا أنكم وافقتمونا على أن عوام أهل العصر الثاني لا يجوز لهم الأخذ بذلك القول المهجور؛ بل يجب عليهم تقليد المجتهدين. ومعلوم أن الفتوى والمجتهِد إنما يُراد لبيان المقالة وذكرها، وإذا وُجد ذلك فلا حاجة إليه، فلو كان حكم ذلك القول باقيًا لجازَ لهم الأخذ، وحيث لم يجز دلّ أنه بطل حكمه، وصار الاعتبار بما وقع اتفاق العصر الآخر عليه.

الجواب عن كلامهم:

أما قولهم: (إن إجماعهم يرفع حكم خلافهم)، لا نسلم؛ بل إذا اختلفوا على قولين، واستقرّا معًا لا يجوزُ لهم أن يُجمِعوا على أحدهما.

أما ما نقلوه عن الصحابة، فنقول: اعلم أن ذلك الاتفاق ما صادف مذهبًا مستقرًّا، ولا خلافًا مستمرًّا، وإنما كان ذلك على سبيل الاشتوار ومُجرَى البحث والافتكار، وهذا لأن المجتهد لا يهجم على الحق بأول بادرة؛ بل لا بدّ له من التّروّي والنظر وذكر الأشباه والأدلة والتقاسيم، **ولا**

---

[١] كذا في الأصل، والوجه (مفضٍ)، أو (كل ما [كان] اعتباره).

يُقال: إنه بنفس ما ذكرنا الحكم صار مذهبًا؛ بل لا بدّ في مصيره من الأخذ به، والعلم والفتوى، وأن يستقر اعتقاده عليه، ولم يوجد ذلك في هذه المسائل التي جرت بين الصحابة، فإنهم ما افترقوا عن المجلس الذي اختلفوا فيه في الدفن حتى اتفقوا على دفنه، وكذلك رُوي أنه ما انقضَى يوم السقيفة[١] حتى حصلت الإمامة في قريشٍ وعُقدت لأبي بكر.

ومن أصحابنا من قسّم الكلام(٢)، وقال: إن قلنا: إن انقراض العصر شرط، فإن إجماعهم يَرفعُ حكم خلافهم؛ لأنه ما انعقد إجماعهم على التسويغ. وإن قلنا: إنه ليس بشرط، فإن إجماعهم بعد خلافهم لا يَرفع حكم الخلاف وإنما يكون ذلك إجماع صورة، ولا يثبت حكمه بحال.

أما قولهم: (له ولاية إظهار الحق ابتداءً، فلَأن يكون له ولاية التعيين أولى)، **فالجواب من وجهين**:

أحدهما: أنّ إظهار الحق ابتداءً لا يقتضِي إبطال إجماعٍ تَقدّمه[٣]، بخلاف إجماعهم بعد الخلاف فإنه يقتضِي إبطال إجماعهم على التسويغ، وذلك مما لا يجوز بحالٍ.

الثاني: أن هذا بناء منكم على أن الحق في جهة واحدة، فأهل العصر الثاني يُعيّنونه في أحدهما، ونحن لا نساعدكم على ذلك، **بل المذهب الصحيح: أنّ كل مجتهِد مصيب وأن حكم الله في كل قوم ما أفضَى إليه اجتهادهم**، فإذن، لا يجوز لهم تعيين قول؛ لأنهم بذلك يُبطلون الحق في الجهة الثانية، وذلك لا يجوز بحال.

أما قولهم: (إنه يجوز أن يتفقوا على أحد الخبرين ويُعطّلوا الثاني). **قلنا**: لأن الخبر صادر عن من يجوز عليه النسخ لأقواله، فإن النبي ﷺ إذا ذكر خبرًا جاز له بعد ذلك أن يَنسخه، فلمّا اتفقوا على أحد الخبرين عرفنا

---

[١] في الأصل: (الصحيفة) تحريف.
(٢) قارن بما في «**المستصفى**»، للغزالي (١/ ٤٩٨).
[٣] في الأصل (**تجرمه**) وأرجو أن يكون ما قدّرته هو الصواب.

أنهم ظَفِروا بقاطعٍ اقتضَى نَسخ أحدهما، بخلاف الإجماع، فإنه يَصدُر عمن لا يجوز له أن يَنسخَ ما يقول، فإنّ المجتهدين إذا أجمعوا على قولٍ لم يَجز لهم نسخه، ولا إبطاله.

أما قولهم: (هذا حكم، وهذا دليل). قلنا: ولكنّ هذا دليل صدر ممن يجوز عليه النّسخ، وهذا حكم صدر عن من لا يجوز عليه النسخ، وقد بيّنا أنّ في ضِمن اختلافهم اتفاقًا على التسويغ في الأخذ بكل واحد من القولين.

أما قولهم: (هو مشروط ببقاء المجتهدين؛ كمن عَدِم الماءَ فإنه يجوز له التيمم بشرط استمرار عدم الماء). قلنا: لا نُسلّم أنه مشروط بذلك، فتحتاجون في إثباته إلى نص وتصريح به، وليس معكم ذلك، بخلاف التيمم، فإن ذلك الشرط مُصرّح به، قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا﴾ [النساء: ٤٣].

جواب آخر: وهو أن وجوب الوضوء عند وجود الماء لا يقتضِي نسخ وجوب التيمم عند عدم الماء، بخلاف مسألتنا، فإن اتفاقهم على أحد القولين يقتضِي نسخ القول الثاني من أصله ورفع أحكامه، وهذا مما لا يجوز. وقد قدّمنا أنّ المذاهب لا تموت بموت أصحابها، فكأن المجتهدين إحياءٌ من حيث المعنى.

أما قولهم: (هم أموات حقيقة). قلنا: مُسلّم، ولكن أحياءٌ حكمًا.

أما قولهم: (إن هذا خلاف الحقيقة فيفتقر إلى دليل). قلنا: قد قدّمنا ذكر الدليل وبيّنا أن المجتهد إنما يُراد لإظهار المقالة وإبدائها، وبعد ذلك يُسند الحكم إلى دليله.

أما قولهم: (هذا يُفضِي إلى أنه لا ينعقد إجماع من بعدهم؛ لأنه لا يمكن معرفة أقوالهم). قلنا: ليس كذلك، فإنا نحن قدرنا أنهم أحياء ضرورةَ تصحيح ذلك القول ومحافظة على عدم إبطاله، ولا نحتاج إلى أن نقدرهم أحياء ليُمتَنَع[١] من انعقاد إجماع آخر بعدهم.

---

[١] كذا في الأصل، وأبين منه (ليُمنع).

أما قولهم: (إن عوام أهل العصر الثاني لا يجوز لهم الأخذ بالقول المهجور). قلنا: إن اكتفيتم في إثبات إبطاله بأن العوام لا يجوز لهم الأخذ به، فنحن نتمسك بتصحيحه بأنّ عوام أهل العصر الأول أخذوا به، وعَملوا بموجَبِه، وعلى أنّا لا نُسلّم لكم ذلك مطلقًا، فإنّ عوامّ هذا العصر الثاني إن كان فيهم من لَقِي المجتهدين في العصر الأول وأفتوه بذلك القول وقلّدهم فيه فإنه يجوز له الأخذ به ومخالفة هؤلاء المجتهدين في العصر الثاني، فإنما قلنا: أنه لا يجوز لهم الأخذ به؛ لأنه لا طريق لهم إليه، وذلك أنّ طريق الأخذ به إما تقليد أو اجتهاد، لا اجتهاد؛ لأنهم عوام، ولا تقليد؛ لأن الذين يُقلّدونهم لا يرون الأخذ بهذا القول ولا يعملون به. فلذلك قلنا: إنه يجب عليه اتّباع هؤلاء المجتهدين وترك الأخذ بذلك القول.



فَصْلٌ

إذا أجمع أصحاب النبي ﷺ أو غيرهم على التسوية بين مسألتين نفيًا أو إثباتًا، هل يجوز لمن بعدهم التفرقة بينهما أم لا؟! **اختلف أصحابنا**(١) **فيه على وجهين:**

فمنهم من قال: لا يجوز؛ لأن في ذلك إبطال إجماعهم على التسوية.

ومنهم من قال: يجوز؛ لأنه ما أحدث مذهبا ثالثًا، وإنما أخذ بقول بعضهم في مسألة، وبقول البعض في أخرى، فلا يكون مُفرِّقًا.

۞ مسألة:

التابعي إذا كان مجتهِدًا في زمان الصحابة لم ينعقد الإجماع بدونه، وقال أصحاب الظاهر: إن[٢] إجماعهم ينعقد وإن خالفهم. وهذا بناء منهم على أن إجماع غير الصحابي لا يُعتدّ به. **والخلاف مع إسماعيل ابن عُلَيّة** في هذه المسألة(٣).

وبناؤها على حرف، وهو أنّ المجتهد من غير الصحابة بمثابة المجتهد من الصحابة عندنا. **وعندهم**: أنه لا يساويهم في الاجتهاد.

أما دليلنا في المسألة، فإنا نقول: **الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد.** وهذا الشخص من جملتهم فلا يَنعقد الإجماع مع خلافه. **الدليل على أنه من أهل الحل والعقد**: الحقيقة والحكم.

أما الحقيقة، فإنه أكمل أدوات الاجتهاد، وأحرز أسبابه. **وأما الحكم**، فإنه يُعتدّ بخلافه في غير هذه الحادثة، وما كان ذلك إلا لأنه مجتهد، ومن

---

(١) نُقلت هذه الحكاية عن ابن برهان في «**المسودة**» (ص: ٣٢٧). وانظر: «**شرح اللمع**»، للشيخ أبي إسحاق (٢/ ٧٤٠)، و«**القواطع**»، للسمعاني (٢/ ٧٥٠).

[٢] في الأصل: (إنما)، والمثبت أشبه.

(٣) قال الزركشي في «**البحر المحيط**» (٤/ ٤٨٠): «الوجه الثاني: لا يُعتد بخلافه، واختاره ابن برهان في «**الوجيز**» [كذا، وكلامه في «**الوصول**» (٢/ ٨٦) موافق لما ذكر هنا]، ونقله في «**الأوسط**» عن ابن عُلية ونفاة القياس».

كان مجتهدًا في حادثة كان مجتهدًا في جميع الحوادث، أقصى ما يُقدّر أن الصحابة أفضل منه، وفضيلتهم عليه لا تمنع من الاعتداد بقوله، كما نقول في أكابر الصحابة مع أصاغرهم، فإن لِكبارهم فضلًا على صغارهم، ومع ذلك فإنه يُعتدّ بخلافهم ولا ينعقد الإجماع إلا بهم؛ كذلك هاهنا.

أما شبهتهم، فإنهم تمسّكوا بما رُوي أن علي بن أبي طالب نقض اجتهاد شُريح في بني عمٍّ أحدهما أخ لأم، حيث دفع جميع المال إلى الأخ من الأم، ودفع علي إلى الأخ من الأم السدس، والباقي نصفين[1]. وكذلك رُوي أنّ عائشة ردت على أبي سلمة بن عبد الرحمٰن قولَه لمّا خالف عبد الله بن عباس في عِدَّةِ المتوفَّى عنها زوجها، حيث قال ابن عباس: «تعتدّ بأقصى الأجلين، إن كانت حاملًا فبوضع الحمل، وإن كانت حائلًا فبأربعة أشهرٍ وعشرًا». فقال أبو سلمة: «لا؛ بل تعتدّ بأربعة أشهرٍ وعشرًا». فقالت له عائشة: «إنما أنت كفَرُّوجٍ سَمِعَ الدّيكة تَصيحُ فصاح»[2] **وهذا يدلُّ على أن اجتهاد التابعي لا يعتد به إذا خالف اجتهاد الصحابة.**

---

(١) كذا، والمعروف في هذا بين علي وشريح: امرأة تركت ابنَي عمها، أحدهما زوج، والآخر أخوها لأمها، فجعل للزوج النصف، والباقي للأخ من الأم. فقضى عليّ لكلٍّ فرضَه من الكتاب: السدس للأخ والنصف للزوج، وما بقي بينهما نصفين. انظر: «**السنن**» لسعيد بن منصور (١/ ٢٩٤)، و«**المصنف**»، لابن أبي شيبة (١٧/ ٢٥٨)، و«**السنن الكبير**»، للبيهقي (١٢/ ٥٢٣).
وأما القضية التي حكم فيها شريح بدفع المال كله إلى الأخ لأم، فهي التي ليس فيها زوج، وكان يقضي فيها بقضاء ابن مسعود، وليس فيه أن عليًّا نقض حكمه فيها. انظر: «**المصنف**»، لابن أبي شيبة (١٧/ ٢٥٧).

(٢) مشهور بهذا السياق في كتب الأصول، وإنما **دخل عليهم حديث في حديث**:
أما مخالفة أبي سلمة لابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها فأخرجه البخاري رقم (٤٩٠٩)، ومسلم رقم (١٤٨٥). وليس فيه إنكار عائشة عليه.
وأما إنكار عائشة عليه فلأجل أنه كان يكثر من مماراة ابن عباس ومجادلته، أخرج الرّبعي في «**أخبار الأصمعي**» [المنتقى] رقم (٧٨) عن الزهري قال: «كان أبو سلمة ينازع ابن عباس في المسائل ويماريه، فبلغ ذلك عائشة، فقالت: إنما مثلك يا أبا سلمة مَثَل الفَرّوج، سمع الديكة تصيح فصاح معها؛ يعني: أنك لم تبلغ مبلغ ابن عباس وأنت تماريه». وانظر: «**تاريخ دمشق**» (٢٩/ ٣٠٤).

والجواب: أما **قصة شريح**، فإنها حجة لنا، وذلك أن عليًّا ولّاه القضاء، ولولا أنه [بلغ][١] رتبة الاجتهاد لما فوّضه إليه مع وجودِ الصحابة. على أنّا نقول: يجوز أن يكون الصحابة قضوا في هذه الحادثة بذلك القضاء قبل أن صار شريح مجتهِدًا، فلذلك نقضَ عليّ قضائه. ونحن إنما نقول: ما يحدث من الحوادث حالة كونه مجتهدًا يُعتدّ بخلافه فيها، ولا نقول: إنّ اجتهاده لا يجوز أن يخالفه ما تقدم إجماعهم عليه.

وأما قصة أبي سلمة، فنقول: ما تفرد هو بذلك بل وافقه بعض الصحابة، فإنه نقل عن أبي هريرة: أنه لما سمع هذه القصة قال: اشهدوا علي أني أقول فيها كما قال ابن أخي أبو سلمة(٢). وعلى أنَّا نقول: عائشة رضي الله عنها ما رددت[٣] عليه قوله ردّ إبطال؛ بل ردّ تثقيف وتهذيب، وذلك لأنه صاح في وجه عبد الله بن عباس وادّعى رُتبته ومقامه، فهي رضي الله عنها أدّبته في ذلك، لا أنّها أبطلت قوله.

أما المعنى لهم، فإنهم قالوا: اجتهاد الصحابي أقوى من اجتهاد غيره، فكان مُقدّمًا عليه. **الدليل على صحة ذلك**: أنّ الصحابي أعرفُ بأصول الشريعة من الكتاب والسُّنَّة، وأعرفُ باللغة وأصول القياس. ولأنه شاهد من أحوال النبي عليه السلام ما خفي عن غيره، فكان أعرف بما يقول، فيجب أن يكون قوله مُقدّمًا على من عداه ولا يُعتد بخلافه.

الجواب عن كلامهم:

قولهم: (إنّ اجتهاد الصحابي أقوى من اجتهاد غيره). لا نُسلّم، وآية ذلك: أنّ خلاف هذا التابعي يُعتدّ به في غير هذه الحادثة، واجتهاده فيها كاجتهاد غيره.

أما قولهم: (هو أعرف بأصول الشريعة). لا نُسلّم؛ بل هو وغيره في

---

[١] زيادة يقتضيها السياق.

(٢) انظر ما تقدم، والخبر في **الصحيحين**.

[٣] كذا في الأصل.

معرفتها على سواء، وقد قدّمنا ذلك في مواضع عدّة. أقصى ما يُقال: أنه أفضل منه، فنقول: فضيلة الصحابي إنما كانت لصحبته النبي ﷺ، والصحبة لا تُؤثر في إثبات أهلية الإجماع، ألا ترى أن من أصحاب النبي ﷺ من لم يكن فقيهًا وأنّ قولَه لا يُعتد به في الإجماع، وخلافه مُطّرح. فبان بهذا أنّ الإجماع انعقد بأقوالهم؛ لأنهم مجتهدون، وهذا موجود في حق التابعي، كما وُجد في حق الصحابي من غير ترجيح، فصار بمثابة كبار الصحابة مع صغارهم [. . .][١].

. . .][٢] الاجتهاد.

يدلّ عليه: أنه أشرف [. . .][٣] على حقائق [الأشياء وعرف] كثيرًا من أمورها[٤]، فإذا خالف أورث خلافُه حَسِيكةً في الصدر، [فإنه لا يتجاسر على ما][٥] يذكر إلا عن معرفةٍ وبصيرة، بخلاف العامّي، فإنّه لا يُؤَثِّر خلافُه.

---

[١] سقط في هذا الموضع ورقة أو أكثر، فضاعت بقية هذه المسألة وصدر المسألة الآتية.

[٢] اختل ترتيب الورقة التي فيها الكلام التالي فوُضِعت في آخرِ الكتاب، ولعلّ من ألحقها بالكتاب نظر إلى المسائل متعلقة بالاجتهاد فوضعها هناك، وهذا حقّ موضعها، وقبلها ورقة أو أكثر سقطت وذهبت بصدر هذه المسألة وبما بقي من المسألة السابقة. كما تقدم التنبيه عليه.
وقد لخص الزركشي في «**البحر المحيط**» (٤/ ٤٧٥) هذه المسألة من كتابنا هذا، وأتى بما ذهب من الكلام، فنقلتها في الحاشية إتمامًا للفائدة، ولم أثبتها في الأصل لأنها منقولة بالمعنى.
قال: «مسألة: من أحكم أكثر أدوات الاجتهاد حتى لم يبق عليه إلا أداةٌ واحدة، كمن أحكم علوم القرآن والسُّنَّة، ولم يبق عليه إلا اللغة أو علم التفسير، فهل يُعتدّ بخلافه؟!
قال ابن بَرهان: ذهب كافة العلماء إلى أنه لا يُعتد بخلافه، وينعقد الإجماع دونه. ونقل عن القاضي أبي بكر أنه قال: لا يَنعقد الإجماع مع خلافه. **قال ابن بَرهان**: ولم يذهب إليه سوى القاضي».

[٣] طمس بمقدار كلمتين، ولم يتبين لي.

[٤] في الأصل: (أموائها)، ولا أدري ما هذا؟!

[٥] طمس في الأصل، ولعله ما قدرت.

الجواب: أما قوله: (إنه يُشاور [ويُراجَع][١])، قلنا: إنما يُفعل[٢] ذلك تثقيفًا له [وتهذيبًا][٣]، وكذلك كان يصنع عمر مع ابن عباس.

وأما قوله: (إنه أشرف على الحقائق وعرف أكثر الأشياء). قلنا: لا جَرَم أنّ ما عرفه يُعتدُّ بخلافه فيه، إنْ خالف في النحو ـ وهو نحوي ـ قُبل، وإنْ خالف في الحديث ـ وهو مُحدِّث ـ قُبل. ولكن هذا لا يقتضِي أنْ يُعتدّ بخلافه في الحكم الشرعي، ولا يُسمع قوله فيه؛ لأنّ أهلية الاجتهاد ما كَمُلت في حقّه. ما هذا إلا بمثابة الحاكم يُحضِرُ المقوِّم ليستطلعَ منه معرفة قَدْر مُوجَب الشِّجاج وما دون المُوضِحة من الجِراح، ولا يدلّ ذلك على أنّ قوله مُعتبرٌ في الحكم ولا أنّ له فيه مدخلًا؛ كذلك هاهنا.

أما قوله: (إنّ خلافه يُورِث حَسِيكةً في الصدر). قلنا: خلافه فيما هو أهل له وما عَرفه يُورِث حَسِيكة، أما في الحكم الشرعي، فكلّا؛ بل هو فيه بمثابة غيره من العوام.



[١] كذا ظهر لي والأصل مشتبه ومطموس.
[٢] في الأصل: (يفصل)، تحريف.
[٣] لم يظهر منها سوى (وتهـ).

فَصْلٌ (١)

اعلم أنّ الصّبي إذا أحكم أدوات الاجتهاد وأكمل أسبابه ـ وأنّى له ذلك؟! ـ، وكذلك الكافر، فإنّه لا يُعتدّ بقولهما، **وهذا متفق عليه**؛ لأنّ قولهما مردودٌ في الشرع. ولهذا لا تُقبل فتواهما ولا خبرهما ولا تُسمع شهادتهما، فلا يكون قولهما مُعتبرًا.

۞ مسألة(٢):

المجتهد إذا كان فاسقًا وخالف المجتهدين العدول في حادثة، هل يُعتدّ بخلافه أم لا؟!

صار أكثر أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يُعتدّ به.

وذهب طائفةٌ من أصحابنا ـ منهم الشيخ أبو المعالي الجويني ـ إلى[٣] أنّ خلافه مُعتدٌّ به.

ومن أصحابنا من قال(٤): لقوله في الإجماع مدخل من وجه دون وجه.

وبيانه: إذا خالف قيل له: أسندت هذا القول إلى دليله؟! فإن قال: نعم، نُظر في دليله، إن كان صالحًا اعتُدّ بخلافه، وإن لم يكن له دليل لا يُعتدّ بخلافه. بخلاف العدل، فإنه إذا خالف لا يجب أن يُسأل عن مستند خلافه، ولا عن بيان الدليل.

وبناء المسألة على حرف، وهو أنّ العدالة شرطٌ في ثبوتِ أهلية الإجماع عندنا. **وعندهم**: أنها لا تُشترط.

---

(١) هذا الفصل ملخص في «**البحر المحيط**» (٤/ ٤٧٥)، عن ابن بَرهان.

(٢) هذه المسألة ملخصة في «**البحر المحيط**» (٤/ ٤٧٠)، و«**الفوائد السنية**»، للبرماوي (١/ ٤٢٠)، عن ابن برهان.

[٣] (إلى)، بالكاد تظهر في طي الورقة. وهذا منتهى ما في الورقة التي اختل ترتيبها ووضعت خطأ في آخر الكتاب.

(٤) كأن مأخذه في هذا النقل «**القواطع**»، للسمعاني (٢/ ٧٤٣ ـ ٧٤٤)، فإن الحروف هي هي، وقال ابن السمعاني عقب حكايته: «هذا التقسيم لا بأس به، ويقرب من مآخذ أهل العلم، فليعول عليه».

أما دليلنا[١]، فإن أصحابنا قالوا: مردود القول في الشرع فلا يُعتدّ به؛ كالصبي والكافر. وقولنا: إنه مردود القول، هذا ظاهر، فإنه لا يُقبل خبره ولا تُسمع فتواه ولا تُقبل شهادته.

يدل عليه: أنّ العصمة إنما تثبت كرامةً للمجمعين وفضيلةً خصهم الله بها، والفاسق ليس أهلًا لهذه الفضيلة؛ لأنه مدفوعٌ عن المراتب الشرعية، ومصدودٌ عن المناصب الدينية، فكيف يُؤهل لأعلاها وأوفاها؟!

أما شبهتهم، فإنهم قالوا[٢]: لا يخلو إما أن تقولوا: يَنعقد الإجماع عليه أو ينعقد على غيره؟!

لا جائز أن يُقال: إن الإجماع ينعقد على غيره؛ لأنّ ذلك يُفضِي إلى تجزئته، والإجماع حجةٌ مقطوعٌ [بها][٣]، فلا يجوز أن يَتجزأ؛ بل الحجج القطعية تكون حجةً في حقّ جميع المكلفين.

ولا جائز أن يقال: إن الإجماع ينعقد عليه؛ لأنّ فسقه إنما يُؤثر في عدمِ قبول قوله على غيره لا على نفسه. ولهذا المعنى يُقبل إقراره، وإذا روى خبرًا كان حجةً عليه. وإن لم يَجب العملُ على غيره به، فإذا اعترف بأن هذا هو حكم الله عليه، فينبغِي أن يُفوّض ذلك إليه ويلزم به.

يدل عليه: أنه على بينة من اجتهاده وأنه وفّى النظر حقه، وهو على شك من إصابة غيره وأنه وفّى النظر حقه.

يدل عليه: أنا لا نقطع بكذبه؛ بل يجوز أن يكون صادقًا [و]يجوز أن يكون كاذبًا، فكان فسقه حجابًا بيننا وبين معرفةِ قوله في هذه [الحا]دثة، فنزل منزلة الحبس والسفر، ثم لو أن مجتهدًا في حبس لا يمكن معرفة قوله، أو كان مسافرًا لا يمكن الوصول إليه، فإن الإجماع لا ينعقد في زمانه. كذلك

---

(١) أشار لهذا الاستدلال عند ابن بَرهان في «**الأوسط**» واقتصاره عليه، الزركشي في «**البحر المحيط**» (٤/ ٤٧١).

(٢) قارن بما في «**البرهان**» (١/ ٦٨٨).

[٣] زيادة يقتضيها السياق.

ها[هنا]، وبل أولى، من قِبل أن المسافر لا يُعلم متَى أوان قدومه، فقد يطول ذلك وقد يـ[ـقصُر]، بخلاف الفاسق فإنه إنما ارتكب هذا المحظور لشهوةٍ غَلَبَتْه وهوًى استحكم عليه مع قيام ما يُنافيه وهو الإسلام الحامل له على فعل الطاعات، فالظاهر من حاله أنه يرجع عن كَثب ويتوب عن قُرب.

يدل عليه: أنّ الله تعالى أمر بالتوقف في قوله، قال تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] ولم يأمر بالرد. [و]إذا قلنا: إن الإجماع ينعقد بدونه، فقد أبطلنا قولَه لا إلى غاية.

يدل عليه: إنْ كان فسقه ببدعة أحدثها في الدين؛ كالمعتزلة وغيرهم، فإنّ أقوالهم معتد [بها] في انعقاد الإجماع، فكذلك في حق من ارتكب محظورًا [في][١] دينه؛ بل أولى، من [قِبَل] أنّ ذلك فسق تَرجعُ جنايته إلى أصل الدين، وهذا فسق تَرجع جنايته إلى فرع من فروعه، فإذا لم يمنع ذلك من قبول القول فهذا الفسق أولى.

الجواب عن كلامهم:

أما قولهم: (لا يخلو إما أن ينعقد الإجماع عليه أو على غيره). فمن [أصحابنا] من قال: يَنعقد على غيره(٢).

وقولهم: (إن الإجماع حجة قطعية). قلنا: ولكنها [سمعية]، والحجج السمعية قابلةٌ للنسخ والتخصيص، فجاز أن تختص بشخص دون شخص، وجاز أن تختص بزمان دون زمان، بخلاف الحجج العقلية، فإنها لا تَقبل النسخ والتخصيص. ومن أصحابنا من قال: يَنعقد الإجماع عليه.

أما قولهم: (إنّ فِسقه [يمنع من] قبول قوله على غيره، وهو كالعدل في نفاذ قوله على نفسه). قلنا: هذا مُسلّم، ولكن قبول قوله في هذا الحكم نفاذٌ

---

[١] زيادة يقتضيها السياق.

(٢) يعني: ولا ينعقد عليه إذا خالف اجتهاده، فيجوز له مخالفة حكمهم إلى ما أداه إليه اجتهاده. وانظر: «**الوصول**» (٢/ ٨٢ ـ ٨٣). وبهذا تعرف أن الآمدي في «**الإحكام**» (٢/ ٥٠٥) لم ينفرد بحكاية هذا القول في المتأخرين بل قد سُبق إليه.

لقوله على الشرع، والفاسق مردود القول في الشرع. ولأنا إذا قبلنا قوله وجب علينا أن نحكم بأنه حكم في الشرع، وقول الفاسق لا يُثبِتُ في الشرع حكمًا بحالٍ.

وأما قولهم: (هو على يقين من اجتهاده). قلنا: اعلم أن الاجتهاد لا يُطلب منه اليقين، وإنما يُطلب منه غلبة الظن، وغلبة الظن في حقهم أرجح منها في حقه؛ لأن الله تعالى لا يحرم هؤلاء العدول الحق ويخص به الفاسق. وعلى أنا نقول: غير ممتنع أن يترك الإنسان اجتهاده لقول غيره، ألا تَرى أن أهل العصر الثاني إذا اجتهدوا في حادثةٍ وأضافوا الحكم فيها إلى دليله، ثم ظفِروا بإجماع من قبلهم فإنه يجب عليهم ترك ما كانوا فيه على ثقة والمصير إلى أقوال المجمعين. كذلك هاهنا.

أما قولهم: (إن الفسق انتهض حائلًا دون معرفة قوله، فيصير كالمحبوس والمسافر). قلنا: ليس هذا بمثابة المحبوس والمسافر؛ لأنه يمكن التوصل إلى معرفة أقوالهما بخلاف الفاسق، فإنه ما دام فاسقًا لا طريق إلى معرفة قوله في هذا الحكم.

أما قولهم: (الظاهر من حال الفاسق أنه يرجع إلى الحق؛ لأن إسلامه ينافي فسقه). قلنا:

أولًا: يرد على هذا: الكافر، فإن الظاهر من حاله أنه يدخل في الإسلام؛ لأن أدلة الإسلام قطعيةٌ لا تخفَى. علَى أنّا نقول: إسلامه إن كان حاملًا له[١] على ترك الفسق، فهواه وشهوته يحملانه على المداومة عليه، والهوى قاهرٌ للعقل حائلٌ دون الاعتبار والاتعاظ. ولهذا إذا تصفّحنا أحوال الناس وجدنا الفساق أكثر من أهل العدالة، ومتابعي الهوَى أكثر من متابعي التقوى، والموافقون للطبيعة أكثر من الموافقين للشرعية.

وأما أهل الأهواء أو البدع، فنقول: إن كانت بدعتهم مما يخرج عن الدين وتدخلهم في الكفر لا يُقبل اجتهادهم ولا يُعتدُّ بأقوالهم، وإن كانت

---

[١] في الأصل (تحاملا له) ولعل ما أثبته هو الأشبه بمراد المصنف.

البدعة لا تنتهي إلى ذلك؛ قبلت أقوالهم واعتُدّ بخلافهم. ولهذا نُقل عن الشافعي أنه قال: «وأقبل شهادة أهل الأهواء ـ أو البدع ـ إلا الخطّابيّة من الرافضة، فإنهم يتديّنون بالكذب»[١].

ونُقل عن محمد بن الحسن أنه قال: «إذا قبلنا أخبار أهل العدل مع أنهم يعتقدون أن من كذب فَسق فلِمَ لا نقبل خبر الخوارج وهم يعتقدون أنّ من كذب كفر»[٢]. وهذا لأنّ من اعتقد فعل شيءٍ يُدخله الكفر كان أشد تجنبًا له ممن قال: إنه يُفضِي به إلى الفسق، وكان المعنى فيه: أنّ من فَسق بالاجتهاد فإنه يَعتقد أنّ الحق والدّين والصلاح ما هو عليه، فلا يُتهم في أنه يَركب محظورات دينية[٣]، بخلاف من كان فِسقه فسق تعاطٍ، فإنه ارتكب محظورَ الدّين على عِلم، فلا يوثق به، ولا نأمن من أنْ يرتكب محظور الدّين ثانيًا.

۞ مسألة:

يجوز أن يَنقُص عددُ المجمعين عن عدد التواتر عند أكثر الفقهاء والمتكلمين. وقالت طوائف من المتكلمين: لا يجوز أن يَنقُص عدد المجمعين عن عدد التواتر[٤].

وهذه المسألة تُبْتَنَى على حرف، وهو: أنّ فتور الدين موعودٌ به عندنا. **وعندهم**: أنه غيرُ موعودٍ به.

---

(١) ذكره الخطيب في «**الكفاية**» (١/ ٣٠٣). وبمعناه مسندًا في «**مناقب الشافعي**»، للبيهقي (١/ ٤٦٨). وانظر: «**السنن الكبير**» له (١٠/ ٣٥٢). وأقدم من أعرف عنه هذا الكلام: ابن أبي ليلى الفقيه مفتي الكوفة وقاضيها، نقله عنه أبو يوسف، «**الأصل**» لمحمد بن الحسن (١٠/ ٤٧٨).

(٢) لم أظفر به هكذا، وجاء في «**الأصل**» (١٠/ ٤٧٨): «عَظّم قومٌ الذنوب حتى جعلوها كفرًا فأخطأوا، وهذا منهم فتيا، فلا تبطل شهادتهم بذلك».

(٣) في الأصل: (دينه)، والمثبت أشبه.

(٤) نقل هذا عن ابن برهان الزركشي في «**البحر**» (٤/ ٥١٥) [وقع فيه تصحيف فليصلح مما هنا]، والبرماوي في «**الفوائد السنية**» (١/ ٤٢١).

أما دليلنا، فإنا نقول: لا يخلو إما أن يُقال: إنّ نقصان المجمعين مستحيل على الله، أو قبيح بالإضافة إليه.

لا يجوز أن يُقال: هو مستحيل على الله، فإنه تعالى قادر على إعدامهم كما كان قادرًا على إيجادهم، وبهذا وصف نفسه تعالى قال: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ١٧]؛ فأخبر أنه مقتدر على أن يُهلك الأنبياء والمؤمنين أجمعين، فلا يكون تنقيصُ هؤلاءِ مستحيلً[١] عليه.

ولا يجوز أن يُقال: إنه قبيح بالإضافة إليه؛ لأن الله لا يقبح عليه شيءٌ بالعقل؛ بل القبيح ما قبّحه، والحسن ما حسّنه، وقد بيّنا أن ذلك جائز من الله، فلا يجوز أن يُقال: إنه قبيح أو حرام على الناس؛ لأنّ رتبة الاجتهاد مما لا يدخل تحصيلها تحت وُسْعِ العباد، وإنما يؤمرون بتحصيل أسبابه والاجتهاد في حفظ آلاته. **وكم ممن حازَ آلات الاجتهاد ولا يهتدي إلى مسألة**. فبانَ أنّ هذا غير مقدور لهم، فلا يكون قلة المجتهدين حرام عليهم. وعلى أن تحصيل الاجتهاد وإن كان واجبًا عليهم ولكنه من جملة فروض الكفايات، فإذا وُجد في العصر من يستقلّ بالأحكام نصًا واجتهادًا فلا يجب تحصيل زيادة عليهم.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: لو جوّزنا أنْ يَنقُص عدد المجمعين عن عدد التواتر لأفضَى ذلك إلى طَيّ بِساط الشريعة وإبطال الأحكام وتعطيلها، فإن هؤلاء إذا لم يبلغوا عدد التواتر لا يحصل لنا العلم بأقوالهم ولا يجب استماعها، ولا تنقاد الأمة لهم، وفي ذلك إبطال الشريعة، وهذا لأن حفظ الشريعة إنما يكون بمعصوم يُرجع إليه، وإذا نقصوا عن عدد التواتر لم تحصل العصمة لهم ولم يحصل العلم بأقوالهم. **هذا هو دليلهم**.

---

[١] كذا في الأصل، ولها وجه على لغة عند العرب، أن تُهمل الألف في الرسم، ويوقف فيها على المنصوب المنون بلا ألف، كما في الرفع والخفض. وأما في الوصل فيؤتى به منونًا في النطق. حكَى هذه اللغة: أبو عبيدة وأبو الحسن الأخفش وقطرب وأكثر الكوفيين، انظر: «**الخصائص**»، لابن جني (٢/ ٩٧)، و«**سر صناعة الإعراب**» له (٢/ ٤٧٧) [ط. هنداوي].

الجواب: أما قولهم: (هذا يُفضِي إلى طَيٍّ بساط الشريعة). لا نُسلّم فإنّ حِفظ الشريعة بأدلتها القطعية والمعجزات الخارقة، وهذه لم يختص بنقلها العلماء؛ بل يشترك فيها الخاص والعام والمؤمن والكافر، فإن الناس بأسرهم نقلوا معجزات الأنبياء، من انقلاب العصا حية، وإحياء الموتى، وفلق القمر، وكذلك القرآن الذي هو أعظم معجزٍ للنبي عليه السلام، وهو حجة الله على خلقه نقله الخاص والعام، وحِفظُ الشريعة ببقائه.

يدل عليه: أنّ كثيرًا من الأحكام الشرعية اشترك في نقلها العوام والخواص؛ كوجوب الصوم والصلاة والحج والزكاة، فإن الناس في معرفتها سواء حتى إنك لا ترَى عاميًّا سأل فقيهًا عن وجوب هذه الأحكام.

فبان بما ذكرناه أنّ نُقصان المجمعين عن عددِ التواتر لا يَقتضِي إبطال الشريعة واندراسها، كيف وأن فتور الشرع موعودٌ به، وقد استفاضت الأخبار فيه، فقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «**بدأ الإسلام غريبًا وسيعود كما بدأ، فيا طوبى للغرباء**»[١]. وقال عليه السلام: «**إنّ الإسلام لَيأْرِزُ إلى المدينة كما تأْرِزُ الحيةُ إلى جُحرها**»[٢].

ورُوِي عنه ﷺ: «**إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من صدور الرجال، ولكن يَقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يَبقَ عالمٌ**[٣] **اتخذ الناس رؤساء جهالًا، فأفتوا بغير علمٍ فضلوا وأضلوا**»[٤].

ورُوِي عنه ﷺ أنه قال: «**تعلموا الفرائض وعلموها الناس، فإنها أول**

---

(١) رواه مسلم رقم (١٤٥)، من حديث أبي هريرة.

(٢) رواه البخاري رقم (١٨٧٦)، ومسلم رقم (١٤٧)، من حديث أبي هريرة، ولفظه: «إن **الإيمان** ليأرز». قال الأصمعي: «**يأرز**: ينضم إليها، ويجتمع بعضه إلى بعض». «**غريب الحديث**»، لأبي عبيد (١/ ٣٧). وانظر: «**مشارق الأنوار**»، للقاضي عياض (١/ ٩٧) [دار الكمال] في ضبط هذه الكلمة.

(٣) كذا في الأصل، وكذلك هي في رواية أبي ذر الهروي راوي صحيح البخاري، ولغيره: «**يُبقِ عالمًا**». ولفظ مسلم: «**يَترك عالمًا**».

(٤) رواه البخاري رقم (١٠٠)، ومسلم رقم (٢٦٧٣)، من حديث عبد الله بن عمرو.

علم يُرفع من الأرض، حتى إن الرجلين في القبيلة العظيمة ليختلفان في فريضة فلا يجدان من يقسم بينهما»[١].

وقال ﷺ: «**لا تقوم الساعة حتى لا يبقى على وجه الأرض من يقول: لا إله إلا الله**»[٢]. فوجب علينا أن نعتقد جواز ذلك وتصوّره تصديقًا للنبي عليه السلام. كيف وأنّا إذا رجعنا إلى مُجرَى العادة المطّردة والسُّنَّة المستمرّة وجدناها شاهدةً بصحةِ ما ندّعيه مُظهِرةً له لا تُخفيه، فإنا من زمن الشافعي رحمه الله وإلى زماننا لم يَظهر مجتهدٌ في عصر ولا واحدٌ في دهر، ولا شاهد أصدق من العِيان، ولا أزكَى من التَّجرِبة والامتحان، وصلى الله على سيدنا محمد وآله.

ويُبْتَنَى على هذا الأصل:

۞ مسألة:

وهي: أنه إذا نقص عدد المجمعين عن عدد التواتر ثم اتفقوا على حكم، هل يكون ذلك إجماعًا أم لا؟! اتفق أكثر الفقهاء والمتكلمين على أنه يكون إجماعًا[٣]. ونُقل عن طوائف من المتكلمين أنه لا يكون إجماعًا.

وبناء المسألة على حرف واحد، وهو أنه يجوز أن تثبت لهم العصمة عندنا، وعندهم لا يجوز أن تثبت لهم العصمة.

---

(١) رواه النسائي في «**الكبرى**» رقم (٦٢٧١، ٦٢٧٢)، والدارمي في «**المسند**» رقم (٢٢٩) [التأصيل]، والدارقطني في «**السنن**» رقم (٤١٠٣)، والحاكم في «**المستدرك**» رقم (٨١٦٤) [التأصيل]، من حديث عبد الله بن مسعود بمعناه. قال الحاكم: «حديث صحيح الإسناد». كذا، وفيه نظر، فالحديث مضطرب كما قال الترمذي في «**السنن**» عقيب (حديث رقم ٢٠٩١). وانظر: «**العلل**»، للدارقطني (١١/ ٣١)، و«**البدر المنير**» (٧/ ١٨٣).

(٢) رواه الإمام أحمد في «**المسند**» رقم (١٣٨٣٣)، وغيرُه من حديث أنس بنحو من هذا اللفظ. والحديث مشهور بلفظ: «**حتى لا يقال في الأرض: الله الله**». أخرجه مسلم رقم (١٤٨) وغيرُه. والمعنى قريب.

(٣) نقل هذه الحكاية عن ابن برهان ـ مع تصرف ـ الزركشي في «**البحر**» (٤/ ٥١٥)، والبرماوي في «**الفوائد السنية**» (١/ ٤٢١).

أما دليلنا: فإنا نقول: الأدلة السمعية والعقلية التي دلت على كون الإجماع حجة لم تنص على عدد دون عدد، ولا عيّنته في قوم دون قوم، وإنما دلّت على أنّ أقوال المجتهدين والعلماء تكون إجماعًا، وهؤلاء هم المجمعون والمجتهدون وهم الأمة، فإذا قلنا: إنهم إذا اتفقوا على حكم لا يكون إجماعًا أدَّى ذلك إلى نِسبة الخطأ إلى جميع الأمة، وهذا لا وجه له، فإنّ النبي ﷺ ضَمِنَ انتفاء الخطأ عن كلِّ الأمة، وإنما أراد بهم العلماء والمجتهدين دون غيرهم.

أما دليلهم، فإنهم قالوا: أقوال هؤلاء لا تُفيد العلم ولا تُحَصِّل اليقين، فلا ينعقد الإجماع بهم؛ لأن الإجماع حجة قطعية، فلا يثبت إلا بقول من يحصل العلم بقولهم.

وبيان أن أقوالهم لا تفيد العلم: أنه لو أخبروا بخبر عن رسول الله ﷺ لم يحصل بخبرهم العلم، فكذلك إذا أخبَروا عن هذا الحكم.

ويُخَرّج على هذا عدد التواتر، فإنّ العلم يحصل بأقوالهم، **يدلّ عليه**: أنّ عددهم إذا انقرض حتى لم يبق إلا واحد فلا يخلو: إما أن تقولوا: إن الإجماع ينعقد به، أو لا ينعقد، فإن قلتم: إن الإجماع ينعقد به، فهذا يفضي إلى محال؛ لأنه إثبات عصمة لشخص واحد بعد النبي ﷺ، وهذا مما لا وجه له، وإن قلتم: لا ينعقد بقوله إجماع، فلا فرق بين أن يكون واحدًا أو اثنين أو ثلاثة بعدما نزلوا عن عدد التواتر، فتعيين قدر دون قدر تحكم، وإذا لم ينعقد الإجماع بقول الواحد فكذلك بقول الاثنين والثلاثة، وكان المعنى فيه: أن قول الواحد كما لا يفيد العلم فكذلك قول الاثنين والثلاثة، **يدلّ عليه**: أنّ العصمة إنما تثبت لعدد التواتر؛ لأنهم تفرقوا في طلب الحق وسلك كل منهم طريقًا فلا يجوز أن يخطئوا كلهم، ويحرموا الإصابة، بخلاف الواحد فإن الظاهر من حاله أنه يخطئ الحق ولا يصيبه.

الجواب عن كلامهم، أما قولهم: (إن أقوالهم لا تفيد العلم). لا يُسلّم؛ بل يَجوز أن تُفيد أقوالهم العلم، وهذا لأن العلم الحاصل عَقِيب خبرِ التواتر ليس علمًا نظريًّا استدلاليًّا، وإنما هو علم يخلقه الله عَقِيب أقوالهم

أجرى به العادة وطرد السُّنة، فإذا جوّزنا أنّ هؤلاء يَقلّ عددهم عن عددِ التواتر جوّزنا أنّ الله تعالى يخلقُ لنا العلم بأقوالهم. **وعن هذا المعنى قال أصحابنا**: إنّ خبر الواحد إذا اتصلت به قرينة أفاد العلم.

ومن أصحابنا من سَلَّم وقال: أقوالهم لا تُفيدُ العلم، ولكنّ الإجماع ما كان حجةً لأنه يُفيد العلم الضروري العقلي، وإنما هو حجةٌ شرعية قام الدليل على أنه يجب أن يُعتقَد كونُه حجةً، أو أن حكم الله تعالى في الحادثة ما اتفقوا عليه.

وأما إذا لم يَبقَ إلا واحد، فقد قال الأستاذ أبو إسحاق: إن قوله يكون إجماعًا؛ لأنه كلّ المجمعين وكل الأمة والمجتهدين.

إلا أن هذا يُخالِف حقيقةَ الإجماع؛ لأن الإجماع مأخوذٌ من الاجتماع وإنما يكون بأقوالِ جماعة، وليس كذلك الواحد(١).

إلا أن الأستاذ يقول: الإجماع له معنيان: الاجتماع، والعزم. فأنَا أجعلُ قول الواحد إجماعًا جَريًا على أحدِ المعنيين. وعلى أن هذا خلاف في التسمية مع الاتفاق على الحقيقة.

۞ مسألة:

إذا قال الصحابي قولًا وانتشر وسكت الباقونَ حتى انقرض العصر من غيرِ أن يَظهر نكيرٌ ولا تغيير، هل يكون ذلك إجماعًا أم لا؟!

اختلف الناس فيه:

فصار عامة أصحابنا إلى أنه يكون إجماعًا، وهذا مذهب أبي الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة.

وقال أبو بكر الصيرفي من أصحابنا: حجة وليس بإجماع، **وهذا هو الأشبه بمذهب الشافعي؛ بل هو مذهبه**، فإنّه يقول: «لا يُنسبُ إلى ساكتٍ قول»(٢).

---

(١) هذا المأخذ في «**سلاسل الذهب**» (ص: ٣٥٢)، عن ابن برهان.

(٢) «**اختلاف الحديث**» ضمن كتاب «**الأم**» (١٠/ ١١٠). ومن قوله: (وقال أبو بكر الصيرفي) =

وقال أبو علي بن أبي هريرة: إن كان هذا القول صدر من آحاد الفقهاء والمفتين فهو إجماع، وإن صدر عن أمير أو إمام أو قاضٍ لا يكون حجة.

وقال أبو إسحاق المَرْوَزِي ضِدَّ هذا، فإنه يقول: إن كان من إمام أو أمير أو قاضٍ فهو حجة، وإن كان من غيرهم لا يكون حجة.

وقال داود وأهل الظاهر: إنه لا يكون حجةً بحال.

أما حرف المسألة، فهو أن عدم كون ذلك حجةً يُفضِي إلى أن يَعُمَّ الخطأُ الأمة. وعندهم لا يُفضِي.

أما دليلنا، ، فنقول: هذا القول لا يخلو إما أن يكون حقًّا أو خطأً، فإن كان حقًّا فيجبُ اتباعه، وإن كان خطأً فمحال، من قِبَل أنّ الأمة رَضِيَت به واتفقوا عليه، فإذا جعلناه خطأً فقد جوّزنا الخطأ على جميعِ الأمة، وذلك مما لا يجوز.

وإنما قلنا: إنهم رَضوا به، وذلك لأنهم سكتوا، ولا يخلوا هذا السكوت، إما لأنهم تركوا النظر، أو لأنهم في مُهلة النظر، أو سكتوا تَقِيّةً ومَهابة، أو سكتوا لأنهم عرفوا أنّ ما صار إليه حق وأن مذهبه حق فأقروه عليه. **وكل هذه الأقسام باطلة**:

لا يجوز أن يكونوا سكتوا تركًا للنظر؛ لأن هذا يُفضِي إلى أن يَعُمَّ جميعَ الأمة [الخطأ][١]؛ لأنّ هذا القائل مُخطئٌ حيث قال، وهؤلاء أخطئوا حيث لم يَنظروا.

= إلى هنا، منقول في «**المسودة**» (ص: ٣٣٥) [بتصرف يسير]، منسوبًا لبعض الشافعية. وثم قال: «وقال ابن برهان: يكون حجة ولا يكون إجماعًا»، فلعله اعتمد على تقرير ابن برهان لمذهب الشافعي، وفيه نظر لما سيذكر المصنف.

تكملة: هذا الذي نسبه المصنف رحمه الله هو الذي انتهيت إليه في تعليقي على «**المنتخب**» (ص: ٣٩٨)، قبل الوقوف على كلام المصنف، وذكرتُ من كلام الشافعي ما يدلُّ عليه ويقتضيه. فالحمد لله على ما وفق.

[١] زيادة يقتضيها السياق.

ولا يجوز أن يكون ماتوا في مُهلة النظر؛ لأن هذا أيضًا يُفضِي إلى أن يَعمّهم الخطأ؛ لأن هذا القائل مخطئٌ وهم ماتوا من غير أن يوفقهم الله للحق[١]، وذلك لا يجوز؛ لأنّ مدة النظر لا تتراخى إلى هذه الغاية؛ بل قد يظهر وجه الرأي ويَبين للإنسان الحق دون هذه الغاية، فإن وُجد من يَبقى في مهلة النظر إلى حين وفاته فإنما يكون ذلك نادرًا، أما أن يَعُمّ جميعَ أهل العصر فلا.

ولا يجوز أن يُقال: سكتوا تقية، فإن أصحاب النبي ﷺ كانوا يَصدعون بالحق ويُظهرون أمر الله ولا تأخذهم في الله لومةُ لائم، ولَئن وُجد من هاب وسكت فإنه لا يَكتمه أبدًا بل لا بدّ أن يُظهر الخلاف في ذلك الحكم؛ ولهذا نُقل عن عبد الله بن عباس أنه قال: «أول من [أعال][٢] عمر بن الخطاب، ولو أنه قدّم من قدّمه الله وأخرّ من أخرّه الله لم تَعُل المسائل، فقيل له في ذلك: ألا قلت هذا في زمانه، فقال: هبتُه وكان امرءًا مهيبًا»(٣)، وقد كان بعض الصحابة يردّ على بعض، صغارُهم على كبارهم، والرعيةُ على الأئمة، ولهذا رُوي أنّ عمر رضي الله عنه خطب يومًا فقال: «أيها الناس لا تُغالوا في صدقات النساء، فإنها لو كانت مَكرُمةً لسبقكم رسول الله إليها، وقد زوّج بناته على تِسع أواقٍ ونَشٍّ(٤)». فقامت إليه امرأة فقالت: يُعطينا الله وتمنعنا؟! فقال: أين أعطاكم الله؟! فقالت: قال الله تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء:

---

[١] في الأصل: (الحق)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل: (المسائل). والتصويب من المصادر. وانظر: «**الواضح**»، لابن عقيل (٤بـ/ ٣١١)، «**التبصرة**»، للشيخ أبي إسحاق (ص: ٣٩٤).

(٣) رواه ابن المنذر في «**الأوسط**» (٧/ ٤٢٦، ٤٢٨)، وابن حزم في «**المحلى**» (١١/ ٤٦٦ ـ ٤٦٨)، والحاكم في «**المستدرك**» (٨١٩٦)، والبيهقي في «**السنن الكبير**» (١٢/ ٥٦٨). قال ابن كثير: «هذا إسنادٌ جيد صحيح»، «**مسند الفاروق**» (٢/ ١٠٤).

(٤) **النش**: نصف أوقية، عشرون درهمًا. انظر: «**مشارق الأنوار**» (٢/ ١٤٧)، و«**تهذيب اللغة**» (١١/ ٢٨٢)، و«**الغريبين**»، للهروي (٦/ ١٨٤٠).

تنبيه: في مصادر التخريج: «اثنتي عشرة أوقيةً». وعند مسلم رقم (١٤٢٦)، من حديث عائشة: «كان صداقه [ﷺ] لأزواجه ثنتي عشرة أوقية ونشًا».

٢٣]، فقال عمر: «قالت امرأة فأصابت، وقال عمر فأخطأ»[1]. ولمّا انقرض عصرهم من غير أن يظهر عنهم خلاف دلّ أنهم ما تركوه تَقيّة.

ولا يجوز أن يكون سكوتهم لأنهم أقرّوه على مذهبه، فإنهم كما خالفوه اعتقادًا يخالفوه مقالًا، وهذا لأنّ الطِباع في مثل هذا المقام تَتقاضَى أربابَها بإظهار الخلاف، وتَركُ ذلك يكون عكس الطِباع وقلبَ الجِبلّات، وهو في ضرب المثال بمثابة من أخبر أنّ دِجلة انقلبت دمًا، وأنّ الجبال صارت ذهبًا، وأن الخطيب يوم الجمعة سبّ الله ورسوله وخطب على كسرى وقيصر وذم الإسلام وأهله، فإن ذلك خبرٌ يُكذّبُ المُخبِر به؛ لأن الطباع في مثل هذا المقام تَتقاضَى أربابَها بإظهاره وإفشائه، ولمّا تفرّد به فقد أتى بما خالف به حكم الطباع فلا يُقبل منه. كذلك هاهنا.

وإذا بطلت هذه الأقسام ثبت أنّ سكوتهم كان عن رضًا، إلا أن الرِّضا ينقسم إلى: مُصرّحٍ به، ومدلولٍ عليه، وإذا ثبت أنهم تراضوا على ذلك، فلو قلنا: إن هذا لا يكون إجماعًا، أدّى ذلك إلى أن نَنسِبهم إلى الاتفاق على الخطأ، وهذا مما لا يجوز المصير إليه بحال.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: **الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد،** ولم يوجد ذلك، وإنما وُجِد قول واحد وسكوت الباقين، والسكوت لا يكون قولًا ولا اتفاقًا. ولهذا قال الشافعي: «لا يُنسب إلى ساكت قول».

يدل عليه: أنّ سكوتهم محتمل متردد، يحتمل أنهم تركوا النظر، وأنهم في مهلة النظر، أو سكتوا تقية، أو أقروه على اعتقاده، وهم على اعتقادهم،

---

(١) رواه أبو داود (٢١٠٦)، والترمذي (١١١٤م)، وابن ماجه (١٨٨٧)، من حديث أبي العجْفاء السُّلَمِي. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح». **وأما قصة إنكار المرأة عليه،** فمما تفرد به مجالد عن الشعبي في هذا الحديث، أخرجه عبد الرزاق في «**المصنف**» (١٠٤٢٠)، وسعيد بن منصور في «**السنن**» (١/ ٤١٢)، والطحاوي في «**شرح مشكل الآثار**» (١٣/ ٥٧) في آخرين. وضعف أبو الحسن الدارقطني هذه الزيادة في «**العلل**» (٢/ ٢٣٣ ـ ٢٣٩). ومال ابن كثير إلى تثبيتها وتقويتها، انظر: «**مسند الفاروق**» (٢/ ٤٩٨ ـ ٤٩٩).

واعتقدوا أن كل مجتهد مصيب، ومع قيام هذه الاحتمالات لا يمكن ادعاء الرضا فيه بحال.

والجواب، أما قولهم: (الإجماع ما وُجِد). لا نُسلّم.

قولهم: (إن السكوت ليس برضا ولا موافقة). لا نُسلّم.

أما قولهم: (يحتمل... ويحتمل...). قد بيّنا بُطلان هذه المحامل في دليلنا، فتعيّن أنهم رَضُوا به، فصار كما إذا صرّحوا.

أما أبو علي بن أبي هريرة، فإنه قال: إنما قُلت: إنه إذا كان من آحادِ الفقهاءِ يكون إجماعًا؛ لأنّ الظاهر أنّ الباقين لا يُساعدونه ويَسكتون عنه إلا إذا كان الحق معه، وليس كذلك الأئمة والقضاة، فإنهم يُفتون ويَحكمون بما يَقع لهم ويرونَه مذهبًا، ولهذا نَحضر في مجالس الحكام فنَجدهم يَقضون بخلاف معتقدنا.

وأما أبو إسحاق [المَرْوَزِي][١]، فإنه قال: إنما قلت أنه إذا كان من إمام أو قاضٍ أنه يكون إجماعًا؛ لأن الظاهر من حاله أنه لا يَقطع بقول حتى يَستشير الفقهاءَ ويجمعَ آراء العلماء، بخلاف غيره من الفقهاء، فإن هذا المعنى لا يَتحقق في حقّه.

والقولان جميعًا باطلان:

أما قول أبي علي: «أنّ الناس لا يُقرّون المفتي على ما هو عليه إلا إذا كان حقًّا عندهم»، فليس كذلك، قد يُقرّونه عليه وهو حق عندهم، وقد يكون ذلك مذهبًا انفرد به.

وأما قوله: «إنّ الحكام يحكمون بخلاف ما نعتقده». قلنا: هذا بعد استقرار المذاهب وتعيين الأحكام، وليس الكلام فيه، ولهذا إن المفتين أيضًا في زماننا يُفتون بخلاف ما نعتقده ولا نُنكر عليهم.

وأما قول أبي إسحاق: «إن الإمام يُراجِع الفقهاء». قلنا: قد يجوز أن

---

[١] في الأصل: (الإسفراييني)، سبق قلم من الناسخ.

يُراجعهم، فإنّ ذلك مندوبٌ إليه، وليس بواجب عليه؛ بل إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، سيّما إذا كان مجتهدًا.

۞ مسألة:

إذا قال الصحابي قولًا ولم يَنتشر في الناس، هل يكون حجةً أم لا؟!
اختلف قولُ الشافعيّ فيه على قولين:

فقال في أحد القولين ـ وهو القديم ـ: إنه حجة، فعلى هذا يُخص به عموم كتاب الله تعالى ويُقدّم على القياس.

وقال في الجديد ـ وهو الصحيح ـ: إنه لا يكون حجة.

ونُقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: يكون حجة. **والذي صحّ نَقله عن أبي حنيفة** أنه قال[1]: «أمّا ما نُقل إلينا من رسول الله ﷺ فهو مقبول. وأما ما نُقل عن أصحابه، فَهُم رجالٌ ونحن رجال»[2].

وبناء المسألة على حرف، وهو أن المجتهِد من الصحابة كالمجتهد من غير الصحابة عندنا. وعندهم: أنه لا يُساوِيه.

أما دليلنا، ، فإنا نقول: قول من ليس بمعصوم؛ فينبغِي أن لا يكون حجةً؛ كقول التابعي. وقولنا: إنه ليس بمعصوم، ظاهر، فإنه يجوز أن يُخطئ عليه، وجواز الخطأ مع قيام العِصمة لا يَجوز.

يدل عليه: أن الاجتهاد دليلٌ ناسَبَ الحكم ويقتضيه، وليس كذلك قول الصحابي، فإنه لا يُلائم الحكم ولا يُناسبه.

---

(١) ذكر في «**المسودة**» (ص: ٣٣٧) هذه الحكاية عن ابن برهان، ثم تعقبه بقوله: «والأول هو المعروف عن أبي حنيفة».

(٢) لم أظفر به على هذا الوجه، والمعروف عنه خلافه، فقد روي عنه من وجوه ثابتة أنه قال: «**إذا جاء عن الصحابة نختار من قولهم [ولم نخرج عن قولهم]، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم**»، رواه الصيمري في «**أخبار أبي حنيفة**» (ص: ٢٤) [بنحوه]، وابن نصر الدمشقي في «**الفوائد**» رقم (٧٦)، والبيهقي في «**المدخل**» (٢/ ٥٣٣)، وابن عبد البر في «**الانتقاء**» (ص: ٣٠٩) في آخرين. وانظر: «**خطبة الكتاب المؤمل**» لأبي شامة (ص: ١٣٣). وهذا هو الذي حكاه المصنف عن أبي حنيفة في «**الوصول**» (٢/ ٣٤٥).

يدل عليه: أن هذا المجتهد من اجتهاده على يقين وثقه، وهو من قول الصحابي على شكٍّ مجرد.

يدل عليه: أنّا إذا جعلنا قول الصحابي حجةً أفضَى ذلك إلى تكافؤ الأدلة وتماثل الأحكام، فإن آحاد الصحابة إذا قال: هذا حلال، وقال الآخر: هذا حرام، وكان قول كلّ واحد دليلًا لم يكن الأخذ بدليل التحريم بأولى من الأخذ بدليل الإباحة، وذلك لا يجوز.

يدل عليه: أن النبي ﷺ عَدّدَ الأدلة في حق[١] معاذٍ وما ذَكر قولَ الصحابي ولا عَدّه في جُملة الحجج في شيء.

أما شبهتهم، فإنهم احتجوا بقوله ﷺ: **«أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»**(٢)، وهذا يدل على أنه إذا اقتدينا بقول واحد منهم اهتدينا به.

والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنّ هذا حثٌّ لنا على الاقتداء بهم. ونحن نقول به، فإنا نقتدِي بهم ونفعل كفعلهم، ثم هم اجتهدوا في طلب الحكم، فكذلك نحن.

الوجه الثاني: أن هذا خطاب للعوام، فإنهم من شاءوا من الأمّة[٣] قلّدوا أو أخذوا باجتهاده، وليس كذلك العلماء، فإنهم لا يُقلّدون غيرَهم وإنما يعملون بحكم اجتهادهم، ولا يتخيرون أيضًا في الأدلة.

وأما المعنى لهم، فإنهم قالوا: الصحابي لا يَخلو: إما أن يكون قال

---

[١] كذا في الأصل، وله وجه لا يخفى. والأمثل: (حديث).

(٢) رواه الدارقطني في **«المؤتلف والمختلف»** (٤/ ١٧٧٨)، وابن عبد البر في **«جامع بيان العلم»** رقم (١٧٦٠) من حديث جابر. قال ابن عبد البر: «هذا إسناد لا تقوم به حجة». **وللحديث وجوه أخرى**، انظر: **«كتاب الإبانة»**، لابن بطة (٢/ ٥٦٣ ـ ٥٦٥). ولا يصح منها شيء، قال الإمام أحمد: «لا يصح»، **«المنتخب من علل الخلال»** (ص: ١٤٣)، وقال البيهقي في **«المدخل»** (٢/ ٥٨١): «هذا حديث متنه مشهور وأسانيده ضعيفة، لم يثبت في هذا إسناد».

[٣] كذا، ولعلها (الأئمة).

ذلك نقلًا عن رسول الله، فيجب اتباعه. وإما أنّه[١] قاله اجتهادًا فاجتهاد الصحابي أقوى من اجتهاد غيره، وقد تقدّم تقريرُ هذه الطريقة.

الجواب، أما قولهم: (يجوز أن يقول ذلك نقلًا). قلنا: ويجوز أنه ذكره اجتهادًا.

أما قولهم: (اجتهاد الصحابي أقوى)، لا نسلم؛ بل هو بمثابةِ اجتهاد التابعي؛ بل ربما كان اجتهاد التابعي أفضل، ولهذا قال ﷺ: «**نَضَر الله امرءًا سَمِعَ مقالتي فوعاها، فأداها كما سمعها، فَرُبَّ حامل فقهٍ ليس بفقيه، ورُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»(٢)، ومعلوم أنّ الصحابي هو الذي يَنقل إلى التابعي، فقد[٣] جوّز النبي ﷺ أن يكون في التابعين أفقه من الصحابة؛ ولهذا كان سعيد بن المسيب يُقدِّمُه ابن عمر(٤)، وكذلك الحسن البصري يُقدِّمُه أنس بن مالك(٥). وكثير من ذلك، [فدلّ ذلك][٦] على تساويهما.

۞ مسألة:

إذا قال الصحابي قولًا يخالف القياس، هل هو حجة أم لا؟!

أما مذهب الشافعي، فإنه لا يكون حجة على الإطلاق، سواء وافق القياس أو خالفه.

---

[١] في الأصل: (أن)، والمثبت أشبه.

(٢) رواه أبو داود رقم (٣٦٦٠)، والترمذي (٢٦٥٦)، وابن ماجه (٢٣٠)، من حديث زيد بن ثابت. قال الترمذي: «حديث حسن». وقوله: «**نضر**» بالتخفيف وهو قول الأكثر. وحُكي التشديد عن الأصمعي وأكثر أهل الحديث، والوجهان جائزان، انظر: «**تهذيب اللغة**» (١٢/ ٨)، و«**معالم السنن**» (٤/ ١٨٧)، و«**مشارق الأنوار**» (٢/ ١٢٥).

[٣] في الأصل: (وقد)، والمثبت أشبه.

(٤) لم أقف عليه، والمحفوظ أنه كان يقدم سعيد بن جبير، رواه الإمام سفيان بن سعيد الثوري في «**كتاب الفرائض**» (٥)، وابن سعد في «**الطبقات الكبير**» (٨/ ٣٧٦)، ووكيع في «**أخبار القضاة**» (٢/ ٤١١).

(٥) رواه ابن سعد في «**الطبقات**» (٧/ ١٧٦)، وابن أبي شيبة في «**المصنف**» (٣٨٣٣٤).

[٦] ما بين المعقوفتين ليس في الأصل، والسياق يقتضيه، فلعله مما سقط على الناسخ لانتقال النظر.

وأما أصحاب أبي حنيفة، فإنهم قالوا: يكون حجة[١]. وبَنوا على هذا مسائل من جملتها: أن العبد الكثير القيمة يحط من قيمته عشرة دراهم اتباعًا لأثر ابن مسعود[٢]. وكذلك من ردّ عبدًا آبقًا من مسيرةِ ثلاثين فرسخًا استحق أربعين درهمًا، اتّباعًا لأثر ابن مسعود[٣].

وبعض أصحابنا[٤] وافقهم على ذلكَ وقالوا: يكون حجةً، وبَنوا عليه مسألةَ ديةَ اليهودي والنصراني، فإنها مُقدّرةٌ بثلث ديةِ المسلم، اتباعًا لأثر عمر[٥].

وحرف المسألة: أنه لا يمكن تقدير التوقيف هاهنا على مذهبنا، وعندهم أنه يمكن تقديره.

أما دليلنا، ، فنقول: قول من ليس بمعصوم فلا يكون حجة، دليله قول التابعي، وفي الجملة كل دليل دللنا به على أن قول الصحابي إذا وافق القياس لا يكون حجة فهو دليلنا في هذه المسألة؛ بل أولى، مِن قِبَل أنه إذا وافق القياس فقد استند إلى دليل ظاهر، وإذا خالف القياس ما استند إلى دليل؛ فبالأولى أن لا يُقبل.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: لا يخلو إما أن يُقال: إن الصحابي ذَكر ذلك تحكّمًا، أو قياسًا، أو توقيفًا. **لا جائز أن يُقال:** ذكره تحكّمًا، فإنه لا يَليق بالصحابي التحكم في دين الله. **ولا يمكن أن يُقال:** ذكره قياسًا، فإن القياس لا يحتمله. **فثبت أنه ذكره توقيفًا،** والتوقيف يجب اتباعه. ولا يلزمنا على هذا

(١) وهذا هو الذي رجحه المصنف في «**الوصول**» (٢/ ٣٤٥، ٣٤٨ ـ ٣٤٩)، وقال: «هو الحق المبين»، ونسبه للشافعي. **فلعله رجع عما ذكر هنا.**

(٢) لم أقف على التحديد عن ابن مسعود، وإنما هو رأي لأبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ كما يدل عليه كلامه، «**الأصل**» (٧/ ٤٤)، وانظر: «**المحلى**» (٩/ ١٢٣).

(٣) انظر: «**الآثار**»، لأبي يوسف (ص: ٣٢٥) [ط. أهل الأثر]، و«**الأصل**»، لمحمد بن الحسن (٩/ ٣٦٤) [ولم أقف على التحديد بثلاثين فرسخًا].

(٤) قارن بما في «**البرهان**» (٢/ ١٣٦٢)، و«**المنخول**» (ص: ٥٨٥، ٤٧٨).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في «**المصنف**» (٢٩٢٥٠). وانظر: «**الأم**» (٧/ ٢٥٩).

ما إذا وافق القياس، فإنه يحتمل أن يكون ذكره باجتهاده، فلا جَرَمَ نَعرِضه على القياس، إن وافق قُبل وإن كان فاسدًا رُد.

الجواب، أما قولهم: «لا يجوز أن يَذكر ذلك تحكمًا»، مُسلّم.

قولهم: «ولا قياسًا»، لا نُسلّم.

أما قولهم: «هو يُخالف القياس»، قلنا: لعلّه يخالف القياسَ الجليَّ والصحيحَ، ووافق فيه قياسًا خفيًّا أو فاسدًا، فإن اجتهاد الصحابي غير معصوم من الخطأ، فلا بدّ من معرفةِ مُستند هذا القول.

وعلى أنه يجوز أن يكون أثبته بضربٍ من الاستدلال، فإنه طريقٌ إلى إثبات الأحكام، وبه عرفنا أنّ أقل مدة الحمل ستة أشهر، فإن الله تعالى قال: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقال: ﴿يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فبقي ستة أشهر. وكذلك من أصبح في نهار رمضان جنبًا إنما عرفنا صحةَ صومه بضربٍ من الاستدلال، فإن الله قال: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]. ومن ضرورةِ أن يكون الفطر مباحًا قبل الفجر أن يكون الاغتسال واقعًا في النهار، فإذا كان الاستدلال طريقًا غير القياس فهو أيضًا يَنقسم إلى صحيح وفاسد، فلا بدّ من معرفةِ الاستدلال الذي استدل به، أصحيح هو أم باطل؟!

علَى أنّا وإن سلمنا أنه ذكره توقيفًا، ولكن لِمَ قُلتم: إنه يكون حجة؟!

فإن قالوا: لأنه يحتمل أنه رواه عن النبي ﷺ أو عن صحابي. **قُلنا**: ويحتمل أيضًا أنه رواه عن أعرابي لا يَعلم ما رَوَى، أو عن تابعي تتطرق التهمة إليه، فلا يجب العمل به، ولا يَلزمنا قبوله إلا بعد معرفةِ الرّاوي والناقل، فإنّ للصحابة[١] في الجرح والتعديل طرقًا، ولهذا نُقل عن عمر رضي الله عنه: أنه ردّ خبر فاطمةَ بنت قيس وقال: «لا نترك كتاب ربنا لقول امرأةٍ يحتمل أنها

---

[١] في الأصل: (الصحابة)، والمثبت أشبه.

نَسيت أو وَهِمت أو شُبّه عليها»[١]. وكذلك ردّ عليٌّ ﵁ خبرَ معقل بن سنان، قال: «لا أقبل قول أعرابي بوّالٍ على عَقِبَيْه»[٢]. وكان ﵁ يقول: «ما حدثني أحد عن رسول الله بشيء إلا حلّفته، ولا حَلَف لي إلا صدقته، إلا أبو بكر، فإنه حدثني أبو بكر، وصدق أبو بكر»[٣].

وقد صنّف الناس كُتبًا في رواة الكبار عن الصغار، والصحابة عن التابعين. **ولَإنْ صحّ إسناده ونَقلُه**، ولكنْ لعلّ الصحابيَ فَهم من اللفظ معنًى لا يقتضِيه، فلا يكون معمولًا به، ولهذا قال ﷺ: «**نضر الله امرءًا، سمع مقالتي فوعاها، فأداها كما سمعها، فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه**»[٤]، فأمر بمراعاة الألفاظ، وأخبر أنه يجوز أن يكون غير الراوي أفقه من الراوي، وأعرف بمقصود النبي ﵇ من الخبر.

ونزيد على أصحابنا فنقول: نصّ الشافعي على أنّ المراسيل لا تُقبل، مع تصريح التابعي بأنها من قول الرسول ﵇ والظاهرُ صحة إسناده، فإذا لم نَقبل المراسيلَ لأنّا نحتاجُ إلى تقديرِ إسنادٍ الظاهرُ صحتُه لاحتمال أن يكون رواه عن تابعي أو عن أعرابي لا يُعتمد على روايته، فلَأن لا يُقبل قول الصحابي ويُفتقر إلى تَقدير لفظٍ وإسنادٍ وفهمِ المعنى من ذلك اللفظ كان بطريق الأولى.



---

(١) رواه مسلم (١٤٨٠) من حديث الأسود عن عمر.
(٢) رواه عبد الرزاق في «**المصنف**» (١٠٨٩٤، ١١٧٤٤). ولفظه: «لا تصدق الأعراب على رسول الله».
(٣) رواه أبو داود (١٥٢١)، والترمذي (٤٠٦، ٣٠٠٦)، وابن ماجه (١٣٩٥). وانظر: «**شرح مشكل الآثار**» (١٥/ ٣٠٢).
(٤) تقدم قريبًا.

فَصْلٌ

إذا أجمع أهل عصرٍ على حكم، ثم وَجد أهلُ العصر الثاني خبرَ واحدٍ يُوافق حكم الإجماع ويطابقه، هل يجب عليهم أن يعتقدوا كونه دليلَ الإجماع ومستنده أم لا؟! **اختلف الناس اختلافًا لا حاصل له**[1]:

فمنهم من قال: يُعتقد أنه مُستَنَد الحكم؛ لأنه دليلٌ صالح لإثبات الحكم، فيجوز أن يكون مستنده.

ومنهم من قال: لا يجب أن يُعتقد ذلك؛ لأنّ الإجماع دليل مقطوع به من غير أن يُبحث عن مستنده، وهذا خبرُ واحدٍ لا يُفيد إلا الظن فلا يجب أن يُسند هذا الحكم المقطوع به إليه.



(١) قال الزركشي: «قال ابن برهان في «**الأوسط**»: الخلاف لفظي لا فائدة فيه؛ لأنّ الإجماع ينعقد عن الدليل القطعي والظني»، «**البحر المحيط**» (٤/٤٥٧).

فَصْلٌ

إذا أجمع أهل عصر على حكم، ثم تذكّر واحدٌ منهم دليلًا [أو] خبرًا عن رسول الله يُخالف حكم الإجماع، هل يجوز له أن يَرجع إليه أم لا؟!

قال من قال أن انقراض العصر ليس بشرط[1]: إنه لا يجوز له الرجوع إليه؛ بل ذلك لا يُتصور؛ لأنه لو تُصوِّر لأفضَى إلى أن تكون الأمة قد أجمعت على خطأ، وهذا مما لا يجوز.

وقال آخرون: يجوز له أن يرجع إليه؛ لأنه قد بان له دليل يخالف حكم الإجماع فجاز أن يرجع إليه، كما لو كان قبل الإجماع.

والصحيح أنه لا يجوز له ذلك؛ بل يجب عليه أن يُشكك نفسه فيه ويُكذِّبَ ذكره، فإن ذلك دليل ظني، والإجماع حجة مقطوع بها، فلا يجوز ترك المقطوع به لأمر ظني.



---

(١) قال الزركشي: «بناه في «**الأوسط**» على الخلاف في انقراض العصر، فمن قال ليس بشرطٍ منع الرجوع، ومن اشترط جوزه»، «**البحر المحيط**» (٤/ ٤٥٩). وأشار إلى هذا عن ابن برهان في «**المسودة**» (ص: ٣٢٤).

فَصْلٌ (١)

إذا أجمع أهل العصر الأول على حكمٍ ودليله، ثم حَدَث أهل العصر الثاني، هل يجوز لهم أن يُجمعوا على دليل آخرٍ؟!

يُنظر، إن كان ذلك الدليل ظاهرًا جليًّا بحيث لا يجوز أن يَخفَى على المجمعين، فإنه لا يجوز ذلك؛ لأنه لو صلح دليلًا ـ مع أنه لا يخفى عليهم ـ لما أهملوه. **وإن كان مما يجوز أن يخفى** عليهم معرفته، فيجوز أن يجمعوا عليه؛ لأنه يجوز أن يكون الله تعالى خصّ هؤلاء بالاطلاع على هذا الدليل الذي خَفِي على أولئك معرفتُه.

وصورة ذلك: أنّ أبا طاهر الزِيادي(٢) ـ من أصحابنا ـ قال في مسألة المطاوِعة زوجها في نهار رمضان على الجماع: لا كفارة عليها، قال: لأن فِطرها سَبق جِماعها، فصار كما لو ابتلعت حصاةً ثم جامعها. **وبيان أن فِطرها سَبَق جِماعها**: أنها تفطر بتغييب أول جزءٍ من الحَشَفَة في الفَرْج(٣). **وهذا لا يصلح دليلًا**، فإنّ الشافعي اختلف قولُه في ذلك، وكَثُر بحث الناس عن حكم هذه المسألة. **وهذا الدليل أمر ظاهر** معقول يَعرفه كل أحد، أن تغييب أول جزء من الحشفة يحصل قبل الجماع، فلو صلح ذلك

---

(١) هذا الفصل ملخص في «**البحر المحيط**» (٤/ ٥٣٩)، عن ابن بَرهان.

(٢) أبو طاهر محمد بن محمد بن مَحْمِش بن علي بن داود الزيادي النيسابوري المعمّر، إمام فقيه شروطي مقدم عظيم القدر، صحب أبا الوليد النيسابوري وأبا سهل الصعلوكي، وسمع منه الحاكم والبيهقي والخليلي في آخرين، (ت بعد ٤٠٠هـ، وقيل: ٤١٠هـ). قال تلميذه أبو عاصم العبادي: «عاش مائة سنة وكسرًا... الفقه مطيّته يقود بزمامه، طريقُه له معبدة، وخفيه ظاهر، وغامضه سهل، وعسيره يسير. ورأيته يناظر ويضع الهناءَ مواضع النُقْب»، «**طبقات الفقهاء**» (ص: ١٠١ ـ ١٠٢).

(٣) انظر: «**التعليقة**»، للقاضي حسين (١/ ٣٦٨)، و«**نهاية المطلب**»، لأبي المعالي الجويني (١٢/ ٤٨٩).

دليلًا لما أهملوه ولا أغفلوه؛ بل اتفقوا عليه، وحيث أعرضوا عنه جانبًا دلّ أنه لا يصلح(١). وعلى هذا المثال [ابدأ][٢].



(١) **تتمة:** قال أبو عمرو ابن الصلاح: «هذا تعليل أحدثه في هذه المسألة الأستاذ أبو طاهر الزِّيادي النيسابوري [...] وصار مثالاً لمسألةٍ أصولية غريبةٍ **ذكرها أبو الفتح ابن بَرهان الفقيه الأصولي**، وهي: أنه لا يجوز إحداث الاستدلال بدليلٍ ظاهر في مسألةٍ خاض فيها من سَبَق، ولم يذكره أحدٌ منهم مع كونه مما لا يخفى مثله عليهم، كهذا التعليل، فإنّ كلَّ أحدٍ يعرف أن تغييب أول جزءٍ من الحَشَفَة يَحصل قبل الجِماع، فلو صلح ذلك دليلاً لما أهملوه. **وزيّف ذلك شيخُهُ أبو الحسن الطبري المعروف بإلكيا تلميذ إمام الحرمين من وجهٍ آخر** ...»، «**شرح مشكل الوسيط**» (٣/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣).

[٢] طُوِيَت هذه الكلمة في طَرَف الورقة ولم يظهر الحرف الأخير منها، ولعل ما قدرته هو الصواب.

فَصْلٌ

إجماع الأمم السابقة، هل كان حجةً أم لا؟! من الناس من قال: لم يكن حجة، قال: لأنّ الإجماع إنما كان حجة في زماننا؛ لأنه دليلٌ معصومٌ عن الخطأ، ولا نَبيّ بعد نبيّنا ﷺ يُرجع إليه، فتعيّن الإجماع؛ لأنه لا يجوز أن يخلو زمان عن معصوم، بخلاف الأمم السابقة فإنّ الله تعالى ما أخلى زمانًا فيهم عن نبي معصوم.

ومن الناس من قال: يجوز أن يكون[١] حجةً في الأمم السالفة. وقول القائل: «إن الله تعالى ما أخلى زمانً[٢] عن معصوم»، هذا أمر لا يُقطع به، فإنّ ما بين عيسى ومحمد ﷺ زمان فترةٍ لا معصوم فيه.

والقاطع في ذلك: أن هذا ليس أمرًا يَتعلق به حكم من أحكام ديننا ولا أمرًا من أمور شريعتنا؛ بل فائدته مجرد الاعتقاد، فإن ثبت عندنا بدليلٍ قاطعٍ أنّ الإجماع كان عندهم حجة اعتقدناه، وإن لم يثبت ذلك لم نعتقده(٣).

تمت المسألة، وتمّ بتمامها كتابُ الإجماع، والحمد لله ربِّ العالمين.

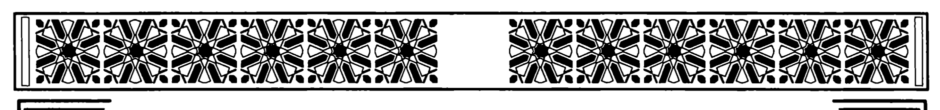


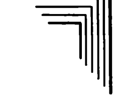
---

[١] في الأصل: (إن كان)، والمثبت أشبه.

[٢] كذا، وتقدم مثله، انظر: (ص: ٩٩).

(٣) نقل الزركشي اختيار ابن بَرهان هذا من «**الأوسط**» في «**البحر المحيط**» (٤/٤٤٨)، مع شيءٍ من التصرف. [وقع في النقل خلل فليُصلح من هنا].





كتاب الأخبار



نبدأُ بذكر حدّه، ثم بذكر أقسامه:

أما حدّ الخبر، فقد اختلف الناس فيه:

فمنهم من قال: حدّ الخبر: ما دخله الصدق والكذب.

وقيل: ما دخله الصدق أو الكذب.

وقيل: ما تردّد بين الصدق والكذب.

وقيل: ما حَسُن أن يُجاب قائلُه بصدقتك أو كذبتك لغةً، احترازً عن الأمر والنهي.

وليس المراد بقولنا: (دخله الصدق والكذب)؛ أي: اجتمعا فيه في حالةٍ واحدة، فإن الخبر لا يجوز أن يكون صدقًا كذبًا؛ بل إما هذا أو ذا، فإن من الأخبار ما هو صدق قطعًا؛ كخبر الله تعالى ورسوله، ومنها ما هو كذب قطعًا؛ كالخبر عن اجتماع الضدين وأمثال ذلك، وإنما الصدق والكذب يدخلان جنس الخبر لا خبرًا بعينه.

وقيل في حده: هو إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور؛ كقولنا: زيدٌ جالس، فقد أضفنا الجلوس إليه، [و]زيد في الدار.

وأمّا أقسامه، فينقسم إلى صدق وكذب. والصدق ينقسم إلى ما هو صدق لعينه، وما هو صدق لغيره. والكذب أيضًا ينقسم إلى ما هو كذب لعينه، وإلى ما هو كذب لغيره:

أمّا ما هو صدق لعينه؛ كخبر التواتر، فإنه صدق لعينه إذا وُجد عرفنا أنه صدق.

وأما ما هو صدق لغيره؛ فينقسم إلى: ما يُعرف صدقه ضرورةً، وإلى

ما يُعرف بالنظر والاستدلال. **أما ما يُعرف ضرورة**؛ فكالخبر عن استحالة اجتماع الضدين، وأن الواحد أقل من الاثنين، فهذا يُعلم صدقه ضرورة. **وأما ما نعلمه بالاستدلال**، فكالخبر عن حدث العالَم، فإنا علمنا صدقه بالنظر والاستدلال.

أمّا ما هو كذبٌ لعينه؛ كخبر الواحد فيما تتوفر الدّواعي على نقله، وهو بمثابة ما إذا خرج واحد يوم الجمعة من الجامع فقال: إنّ الخطيب سبّ الله ورسوله وخطب على كسرى وقيصر، فهذا يكون كذبًا لعينه، إذ لو كان صدقًا لما تفرد به.

وأما ما هو كذب لغيره؛ فينقسم إلى: ما يُعرف كذبه ضرورةً، وإلى ما يُعرف بالاستدلال. **أما ما يعرف كذبه ضرورة**، فكخبر من أخبرنا أنّ الواحد أكثر من الاثنين، وباجتماع الضدين، فإنا نعلم أنه كاذب ضرورة. **وأما ما يعرف كذبه بالنظر والاستدلال**؛ فكالخبر عن قدم العالم وحَدَثِ الصانع، فإنا نعلم كذب ذلك بالنظر والاستدلال.

واعلم بأنّ أخبار النبي عليه السلام في وجوب العمل بها تجري مُجرَى كتاب الله تعالى، إذ كان ﷺ لا يذكر ما يذكره إلا عن الله تعالى، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

واعلم بأنّ الله تعالى أوجب للأمة على النبي عليه السلام شيئين، وأوجب للنبي عليه السلام على الأمة شيئين:

أما ما أوجبه للأمة على النبي ﷺ:

فأنْ يُبلغهم الرِّسالة وينصحَ لهم، قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧].

وأنْ يُبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم، قال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. ولولا ذلك لم تكن للرسالة فائدة.

وأما ما وجب للنبي عليه السلام على الأمة:

فأنْ يطيعوه قولًا وفعلًا، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ

يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، وقال: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ٢٠].

وأنْ يُبلّغوا عنه ما أتى به من الله تعالى، فإنّ الله تعالى أوجب على النبي ﷺ أن يُبلِّغ الكافر مع علمه بأنه يموتُ ولا يَدخل في وُسعه أن يُبلّغ بنفسه لأهل زمانه، فكيف من يأتي بعده؟! فعرفنا أنه أوجب عليه أن يُبلّغ بنفسه وبأصحابه وبأمّته.

ولهذا المعنى اتفقت الأمة على أنّه من صح عنده خبر عن رسول الله ﷺ لا يجب عليه أن يُهاجر ليسأله عنه، ولو هاجر في حاجةِ غيره لم يجب عليه أن يسأل النبي ﷺ عنه؛ بل يكون البلاغ حاصلًا في حقّه بروايةِ الصحابي إليه. وقد ورد في ذلك من الأخبار ما يَشهد بصحته، فإنّ النبي ﷺ قال: «**بلّغوا عنّي ولو آية من القرآن**»(١)، وقال: «**لِيُبلّغ الشاهدُ الغائبَ**»(٢)، وقال: «**من حفظ على أمتي أربعين حديثًا من سُنَّتي ضَمِنت له على الله الجنة**»(٣)،

---

(١) رواه البخاري رقم (٣٤٦١)، من حديث عبد الله بن عَمرو.

(٢) بعضُ حديثٍ مشهور في خطبة النبي ﷺ يوم النحر في منى عام حجة الوداع، رواه جماعة من الصحابة، كأبي بكرة [خ: ٦٧، ١٧٤١ م: ١٦٧٩]، وأبي شريح العدوي [خ: ١٠٤، ١٨٣٢ م: ١٣٥٤]، وابن عباس [خ: ١٧٣٩].

(٣) حديث مشهور على الألسنة، روي من وجوه مختلفة وبألفاظٍ متباينة، من حديث أبي الدرداء [«**الغيلانيات**»: ٣٨٩]، وعبد الله بن مسعود [«**الحلية**»: ٤/ ١٨٩، «**شرف أصحاب الحديث**»: ٣٢]، ومعاذ بن جبل [«**المحدث الفاصل**»: ١٥، ١٦]، وأبي هريرة [«**المجالسة**»، للدينوري: ٣٠٧٠، «**المحدث**»: ١٧، «**الأربعون**»، لابن المقرئ: ٦]، وابن عباس [«**الأربعون**»، للنسوي: ٤٥، «**الفوائد**» لتمام: ١٣٦٨]، وأنس بن مالك [«**الأربعون**»، للنسوي: ٤٤، «**شرف أصحاب الحديث**»: ٢٩، ٣٠]، وغيرهم.

ولا أعلم له وجهًا يصح به من جهة إسناده، وضعفه جماعة من أهل الحديث، قال أبو علي صالح بن محمد جزَرة: «حديث باطل»، «**تاريخ بغداد**» (٧/ ٣٣٠). وقال الدارقطني: «كلها ضعاف لا يثبت منها شيء»، «**العلل**» (٦/ ٣٣)، وقال البيهقي: «روي بأسانيد واهية»، «**الأربعون الصغرى**» (ص: ٢٢)، وقال: «ليس له إسناد صحيح»، «**شُعَب الإيمان**» (٣/ ٢٤١). وانظر: «**جامع بيان العلم**» (١/ ١٩٢ ـ ١٩٦)، و«**الأربعون البلدانية**»، لابن عساكر (ص: ٤٤) [ط. المكتب الإسلامي]، وغيرها.

وقال ﷺ: «**نَضّر**[(١)] **الله امرءًا سَمِعَ مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فَرُبّ مُبلَّغ أوعَى من سامع، ورُبَّ حاملِ فقهٍ ليسَ بفقيه، ورُبّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقه منه**»[(٢)]، وقال عليه السلام: «**يحمل هذا العلم من كلِّ خَلَفٍ عُدُولُه، يَنفون عنه تَحريف الغالين وانتحالَ المبطلين وتأويلَ الجاهلين**»[(٣)]. **فبان بذلك** وجوب هذين الأمرين على الأمة، ولولا وجوب الطاعة لم تتحقق الرسالة، ولولا وجوب التبليغ لم يتحقق عموم الدعوى.

وإذا ثبت أنّ التبليغ واجب، فطاعة المُبَلِّغ واجبة، فوجب علينا النّظر في حال الرّواة، ومعرفة من يجوز قبول قوله ومن لا يجوز قبول قوله، ليجب الانقياد إلى [قوله][٤]. وهذا كما نقول في حقّ النبي عليه السلام: لمّا وجب علينا اتّباعه لَزِمنا النّظر في معجزته وتَبَيُّن صدق دعوته حتى يُلْقَى زِمامُ الانقياد إليه.

وبهذا دخل كتاب الأخبار في جُملة التكاليف.

واعلم أنّ الخبر ينقسم في ألفاظه وإسناده:

أما انقسام الألفاظ، فينقسم إلى صدق وكذب. **فالصدق**: ما تَعلّق بالمُخْبَرِ على ما هو عليه. **والكذب**: ما تَعلّق بالمُخْبَرِ على ضدِّ ما هو عليه.

---

(١) كذا ضبطها الناسخ بالتشديد، وتقدم بيان ذلك.

(٢) تقدم (ص: ١١٠).

(٣) **روي من وجوه أمثلها**: ما رواه ابن وضاح في «**البدع**» رقم (١، ٢)، وابن أبي حاتم في «**الجرح والتعديل**» (٢/ ١٧)، من حديث إبراهيم العُذْرِي مرسلاً. ورواه البزار في «**المسند**» رقم (٩٤٢٣، ٩٤٢٩)، من حديث أبي هريرة وعبد الله بن عمرو. والطحاوي في «**شرح مشكل الآثار**» رقم (٣٨٨٤)، من حديث أبي الدرداء. قال العُقيلي: «رواه قوم مرفوعًا من جهة لا تثبت»، «**الضعفاء**» (٤/ ٧٥). وقيل للإمام أحمد: «كأنه موضوع؟! قال: لا، هو صحيح»، «**شرف أصحاب الحديث**» (ص: ٢٩). فلعله قصد بذلك دفع الكذب عنه أو أنه صحيح إلى إبراهيم. وانظر: «**بيان الوهم والإيهام**»، لابن القطان (٢/ ٣٤٧)، (٣/ ٣٧ ـ ٤١)، و«**الآداب الشرعية**»، لابن مفلح (٢/ ١٤٨)، و«**مفتاح دار السعادة**»، لابن القيّم (١/ ٤٦٢).

[٤] مكانها في الأصل بياض.

وقال الجاحظ[1]: الخبر ينقسم إلى صدق وكذب، وما ليس بصدق ولا كذب.

قال: **فالصدق**: ما تعلّق بالمخبَر عنه على ما هو عليه مع علمه به؛ كقوله: زيد في الدار، وهو في الدار، وهو عالم بأنه في الدار.

وأما **الكذب**: فما تعلق به على خلاف ما هو عليه مع علمه به؛ كقوله: زيد في الدار، وليس في الدار، وهو عالم بأنه ليس في الدّار.

وأما ما **ليس بصدق ولا كذب**: فهو أن يظن أن زيدًا في الدار، وهو في الدار، ولا علم له بأنه في الدار.

أما أصحابنا، فإنهم قالوا: هذا القسم الثالث باطل، فإنّ الخَبر لا يخلو: إما أن يتعلّق بالمخبَر على ما هو عليه، أو لا يتعلق به على ما هو عليه. فإن تعلق فهو صدق، وإن لم يتعلق فهو كذب، وإثباتُ قِسم آخر زائد على هذين محال، وصار كقول القائل: العالم لا يخلو إما أن يكونَ قديمًا أو محدثًا، أو ليس بقديم ولا محدث، فإن هذا القسم الثالث يكون باطلًا في نفسه؛ كذلك هاهنا.

أما الجاحظ، فإنه قال: الاعتقادات تنقسم إلى علم وجهل، وما ليس بعلم ولا جهل.

أما **العلم**: فاعتقاد الشيء على ما هو عليه مستندًا إلى دليله، إما ضرورةً أو نظرًا.

وأما الجهل: فهو أن يُعتقد الشيءُ على خلاف ما هو عليه.

وأما ما ليس بعلم ولا جهل: فاعتقاد الشيء على ما هو عليه من غير أنْ يستند إلى دليل، لا ضرورةً ولا نظرًا؛ بل بالظن والتخمين، وهو كعلم العوام[2] بقِدَم الصانع، فإنه ليس بجهل؛ لأنه تعلق بالمعتقد على ما هو عليه. وليس بعلم؛ لأنه ما استند إلى دليله. فكذلك في الأخبار، ينبغي أن تثبت هذه الأقسام.

---

(١) قارن بما في «**التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**»، لابن متّويه (١/ ٢٠٧).

[٢] كتب الناسخ فوقها (العالم)، فلعله ترجيح منه، والمثبت هو الذي يقتضيه السياق.

يدلّ عليه: أنّ من أخبر أن زيدًا في الدار، وهو في الدار ولا يعلم به، فإنه لا يحسن لومه ولا مدحه، ولو كان كذبًا حسن لومه، ولو كان صدقًا حسن مدحه، ولمّا لم يحسن ذلك دلّ أنه خارجٌ عن القسمين.

الجواب، أما قوله: (إن الاعتقادات تنقسم فكذلك الأخبار)، قلنا: ولم قلت: إنه إذا انقسم الاعتقاد ينبغي أن تنقسم الأخبار، وما الرابطة بينهما؟! فإن هذا إلحاق، ولا بدّ فيه من جامع. وعلى أنا نقول: إنما انقسم الاعتقاد إلى هذه الأقسام؛ لأن للعلم فيه مدخلًا، فإذا استند إلى دليله قيل: هو علم، وإذا لم يستند إلى دليله لم يكن علمًا، وليس كذلك في الأخبار، فإنه لا مدخل للعلم في الخبر؛ بل لا يخلو إما أن يتعلّق بالمخبَر على ما هو عليه فيكون صدقًا، أو لا يتعلق به فيكون كذبًا، ولا قسم وراء ذلك.

وأما قوله: «إنه لا يحسن تصديقه ولا تكذيبه»، قلنا: هذا بناء منك على أن الكذب قبيح لعينه، ونحن لا نُسلّم؛ بل الحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع، فرُبَّ كاذبٍ ممدوح، ورُبَّ صادقٍ مذموم.



فَصْلٌ

في بيان أقسام الإسناد

اعلم أنّ الأخبار منقسمة إلى ثلاثة أقسام: تواتر، ومستفيضة، وآحاد.

أما التواتر، فإنها إذا وُجدت أفادت العلم الضروري الذي لا يُتصوّر دفعه، ولا يمكن الإنسان أن يشكك نفسه في حصوله؛ كالعلم بالبلاد النائية والقرون الخالية. هذا أمر اتفق عليه كافة العقلاء.

وقالت البراهمة والسُّمَنيّة: أخبار التواتر لا تفيد بحال.

واعلم أنّ هؤلاء يُنكرون الضرورة، ويجحدون العِيان، فقد التحقوا بالسُّوفِسْطائية، فلا وجه للكلام معهم، ولا طريق إلى مناظرتهم؛ لأن فائدة المناظرة أن يَرقى الأمر من النظر إلى الضرورة، ومن يُنكر الضرورات ويجحد المحسوسات فكيف تمكن مناظرته، أو تُتصور محاورته؟! إلا أننا نذكر ما نبيّن به فضائحهم، ونظهر به مناقضتهم، فنقول: أيعلم الواحد منكم أن السماء كانت موجودة قبل وجوده أم لا؟! فإن قالوا: لا، فقد ظهر عنادهم، وبطل استرشادهم، وذهبت فائدة الكلام معهم. وإن قالوا: نعم إن السماء كانت موجودة، فنقول: هذا العلم بم حصل لكم؟! من حيث الحس والعِيان؟! فإنّ الحسّ لا يسبق وجود المحسوس[١]، والعِيان لا يتقدم على المُعايَن، فلم يبق إلا أنه صح لكم ذلك بخبر التواتر.

يدل عليه: أنّا نجد من أنفسنا أنا مدفوعون ومضطرون إلى أن نعتقد أن في الدنيا بلدةً يُقال لها: مكة، ومصر، وعرفة، ولو أرادنا أن نشكك نفوسنا في ذلك لم نجد إليه سبيلًا وعليه دليلًا، فذِكر الشُّبَه لا يُغني في مِثل هذا المقام.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: اعلم أنّ التواتر لا معنى له إلا مجموع آحاد، وقول كل واحد من الجماعة لا يفيد العلم، فكذلك قول جميعهم، وهذا لأن

---

[١] في الأصل: (الحس)، والمثبت أشبه.

هؤلاء كل واحد منهم يجوز عليه الكذب والصدق حالة انفراده، فيجوز عليه حالة اجتماعه مع غيره، فإن الاجتماع لا يقتضِي تغيير الحقائق ولا قَلْبَها، ما هذا إلا بمثابة من قال: إن هؤلاء الجماعة إذا اجتمعوا سود، وإذا تفرقوا بيض. فيقال له: هذا محال، فإن الحقائق لا يجوز أن تختلف بالاجتماع والافتراق.

يدل عليه: أنه لا يخلو إما أن تقولوا: يحصل العلم عقيب الأول أو الثاني أو الثالث، فإن حصول العلم عَقيب أقوال مثل هذا العدد فليس تواترًا، أو تقولوا: يحصل عقيب قول آخرهم، وإن كثر عددهم ووَفَر جمعُهم.

فنقول: فينبغي أن يكون العلم مضافًا إلى هذا المخبِر الأخير، فإن أخبار أولئك أقوال بنفس وجودها انعدمت، ولم يُتصور بقاؤها، والعلة إنما تُفيد الحكم حالةَ بقائها لا حالة زوالها.

إلا أن ما ذكروه شبهة يقصدون بها دفع الضرورات وإنكار المحسوسات، فلا تَستحق الإصغاء إليها، ولا الكلام عليها، غير أننا نذكر ما نُبيّن به فساد ذلك، فنقول:

اعلم أنه يجوز أن يحصل للمجموع من الأحكام ما لا يحصل للآحاد، ألا تَرى أن إحدى مقدمتي القياس لا تفيد الحكم، فإذا انضمت إليها الثانية أفادته، وكذلك إذا اجتمع جماعة على خشبة عظيمة قدروا على دفعها وإشالتها، ولو أن أحدهم انفرد بها لم يجد إلى ذلك سبيلًا، وكذلك المركّبات والمعاجِين فإنه يثبت لها من الطعوم والألوان والرائحة والعمل ما لا يثبت لآحادها، فكذلك يجوز ألا يُفيد قول الآحاد العلمَ ويُفيد قولُ الجماعة. **هذا التحقيق**، وذلك أن العلم الحاصل عَقيب خبر التواتر ليس هو علمٌ[١] نظريًّا استدلاليًّا، وإنما هو علمٌ ضروري أجرى الله العادة بأن يخلقه عقيب أقوالهم، ولن يستحيل في قدرة الله تعالى مثل ذلك؛ بل هو ممكن ومتصور، فعلى هذا

[١] كذا، وتقدم تخريجه مثله (ص: ٩٩).

لو قلب الله تعالى العادة وعكس السُّنَّة، وخلق لنا العلم عقيب قول الواحد لكان ذلك جائزًا سائغًا.

وأما قولهم: (إنّ أقوالهم قد عدمت). قلنا: قد بيّنا أن العلم الحاصل عقيب الأقوال لا مناسبة بينه وبينها، فيجوز أن يحصل وإن كانت الأقوال قد انعدمت في أنفسها، وإنما يمتنع هذا أنْ لو كان[١] أقوالهم علةً موجبةً لذلك، ونحن لا نقول به.



[١] كذا.

فَصْلٌ

اختلف الناس في عدد التواتر، ما هو؟! فكلٌّ ذكر عددا لم يُسنده إلى دليل وبرهان ولا أنزل الله به من سلطان، إلا أنّ الإجماع منعقدٌ على أنّ الأربعة ليست من عدد[١] التواتر(٢)، فإن الله تعالى اعتبر في شهود الزّنا أن يكونوا أربعة، وأنّ العلم لا يحصل بأقوالهم.

فمن جملة ذلك، قيل: إن الخمسة عدد التواتر.

وقال قوم: العشرة عدد التواتر، والتسعة ليست عدد التواتر؛ لأن التسعة آخر عقود الآحاد، والعشرة أول عقود العشرات.

وقال قوم: اثنا عشر؛ لأن عدد النقباء[٣] من بني إسرائيل اثنا عشر.

وقال قوم: أربعون؛ لأنهم العدد الذي تنعقد به الجمعة.

وقال قوم: سبعون؛ لأن العدد الذي اختاره موسى من قومه، ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

ومنهم من قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر؛ لأنهم عدد أصحاب النبي يوم بدر.

وعلى الجملة والتفصيل فليس على شيء من هذه الدعاوى تعويل، إذ ليس فيها ما يَستند إلى دليل، فليس عدد يوم بدر بأولى من عدد يوم أُحد، ولا عدد قوم موسى بأولى من عدد قوم عيسى؛ فالقاطع في ذلك أنّ كل عدد حصل العلم عَقِيبه فهو عدد التواتر، وكل عدد لا يحصل العلم عقيبه فليس بتواتر.

۞ مسألة:

العلم الحاصل عقيب خبر التواتر؛ هل هو ضروري أو نظري؟! **اتفق العلماء والمتكلمون** قاطبةً على أنه ضروري. وقال أبو القاسم البَلْخِي

---

[١] في الأصل: (العدد)، والمثبت أشبه.

(٢) قال في «**المسودة**» (ص: ٢٣٦): «قال ابن برهان: والإجماع منعقدٌ على أنّ الأربعة ليس من عدد المتواتر».

[٣] تحرف في الأصل إلى (البقا).

المعروف بالكعبي: هو علم نظر واستدلال[١].

وحرف المسألة: أنه لا ارتباط بين العلم الحاصل عقيب أخبار التواتر وبين النظر عندنا. **وعنده**: أنّ بينهما ارتباطًا.

أما دليلنا، ، فنقول: العلم النظري ما كان له ارتباط بالنظر؛ كقولنا: إن العالم جسم وإن كل جسم مُحدَث، فقد تولّد من هاتين المقدمتين علم ثالث، وهو أن العالم محدث، وهذا العالم مرتبط بالمقدمتين، فإنه بعد ما علمنا أن العالم جسم، وأن كل جسم محدث، فلا طريق إلى أن يُدفع حصول العلم لنا بأن العالم محدث، وكذلك إذا قلنا: زيد مثل عمرو، وأن عمرًا مثل بكر، فقد علمنا علمًا نظريًّا أن بكرًا مثل زيد، ولا يمكن دفع ذلك.

عدنا إلى مسألتنا، فنقول: العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ليس من هذا القبيل، فإنه لا ارتباط لحصول العلم لنا، وقيام هذه الصفة بأنفسنا بوجود أخبارهم، فإن أخبارهم إنما هي حركات ألسنتهم وشفاههم، وذلك لا يناسب ولا يوجب حصول العلم لنا، كما أن قيامهم وقعودهم لا يُناسب حصول علم لنا، غيرَ أنّ الله تعالى أجرَى عادته وطرد سُنَّته أنه إذا وُجِدت أقوالهم أن يخلقَ لنا العلم عَقِيبها، كما يخلق لنا الشِبَع عقيب الأكل، والرِّي عقيب الشرب، والاحتراق عقيب وقوع النار، وإن كنا نعلم أنه لا مناسبة بين أكل الطعام وحصول الشبع، فإن أكل الطعام لا معنى له، إلا أنه أودع جسمًا في فضاء المَعِدة، والشبع معنى يخلقه الله في النفس، فهو كما لو وضعه في فيه أو ألصقه ببطنه، وكذلك في الماء والنار مثله.

يدل عليه: أنّ هذا العلم لو كان نظريًّا لكان يَنبغِي ألا يحصل لمن ليس أهلًا للنظر؛ كالعَمِي[٢] والغِرّ الغَبي، وحيث حصل لهم العلم بالبلاد النائية والقرون الخالية دلّ أنه ليس نظرًا.

يدل عليه: أنه لو كان نظرًا لكان ينبغي ألا يحصل إلا في حق من نظر،

---

(١) في «**المسودة**» (ص: ٢٣٤): «حكاه ابن برهان عن الكعبي وحده، وقال في الأول: اتفق عليه الفقهاء والمتكلمون قاطبة».

[٢] قال أبو منصور الأزهري: «رجل عم، إذا كان أعمى القلب. ورجل عمٍ في أمره، لا يُبصره»، «**تهذيب اللغة**» (٣/ ٢٤٥).

ونحن نُعرض عن النظرِ صفحًا ونَطوي عنه كَشْحًا، وهو حاصل لنا.

أما شبهته، فإنه قال: العلم النظري ما كان له بالنظر ارتباط، وهذا العلم له بالنظر ارتباط، وهذا لأن النظر عبارة عن ترتب علوم بعضها على بعض؛ كقولنا: إن العالَم لم يَسبِق الحوادث، وكل ما لم يَسبِق الحوادث فهو حادث، حصل لنا علم بهاتين المقدمتين، وتَرَتَّب[١] عليهما علم بنتيجتهما، وهي: أن العالَم حادث، فكذلك فيما نحن فيه، فإن العلم بأخبار التواتر إنما يحصل بعد حصول علوم، علمٍ بعدد المخبرين، وعلمٍ بأنهم عقلاء، وعلمٍ بانتفاء الأغراض عنهم، فثبت أنه علمٌ نظري.

قالوا: ولا جائز أن يُقال: لو كان نظريا لم يحصل العلم به للعامي الذي ليس من أهل النظر؛ لأنا نقول: اعلم أن هذا وإن كان يفتقر إلى النظر إلا أنه أمر واضح جلي لا يفتقر فيه إلى دقيق الفكر وخفي النظر، فجاز أن يحصل للعامي كما يحصل لهم العلم بالأدلة العقلية، وغيرها من الأمور الجلية.

ولا جائز أن يُقال: إنا نُعرض عن النظر والعلم حاصل لنا؛ لأنا نقول: أنتم ناظرون، ولكن لخفة أمره لا تحسون[٢] به، فيُنزّل هذا منزلة من رَفَعَ تِبنَةً من الأرض، فإنه لا يجد لها ثقلا، لا لأنه لا ثقل لها، ولكن لخفتها بالإضافة إليه، ولهذا لو ضُمَّ إليها مثلها لظهر ثقلها.

الجواب عن كلامه:

أما قوله: (العلم النظري ما كان له ارتباط بالنظر)، مُسلّم.

قوله: (إن النظر عبارة عن ترتيب العلوم بعضها على بعض)، لا نسلم؛ بل هو عبارة عن ارتباط بعض العلوم ببعض، فإن بَيْن قولنا: العالَم لم يَسبق الحوادث، وكل ما لم يسبق الحوادث فهو حادث. وبَيْن عِلمنا بأن العالَم حادث = ارتباط لا نجد طريقًا إلى دفعه ولا نهتدي سبيلًا إلى قطعه. وليس كذلك فيما نحن بصدده، فإنه لا ارتباط بين أقوالهم وحصول العلم لنا على ما تقدم بيانه وشرحه، وإنما حصول العلم على ما أجرى الله به العادة، وطرد به السُّنَّة، فهو كحصولِ الرِّي عَقِيب شرب الماء، والشِّبعِ عَقِيب الأكل.

---

[١] في الأصل: (ترتيب).

[٢] في الأصل: (تحسبون)، والمثبت أشبه.

فَصْلٌ

من شرط حصول العلم بخبر التواتر أن يكون مُستَنده ضروريًّا، إما من سماع أو عِيان. أمّا ما كان مُستَنده نظرًا أو استدلالًا فلا يُحَصِّل العلم الضروري، فإن القائلين بالشرائع من لَدُن آدم إلى يومنا أخبروا عن نظرٍ واستدلال، وكما وُجِد النظر في حقهم فهو موجود في حق الذين أخبروهم، فلم يحصل لهم العلم، وهذا لأن الله إنما يخلق العلم عَقِيب الإخبار عن الأمم السالفة والقرون الخالية والبلاد النائية؛ لأنه يتعلق به مصالح ومواعظ، ولا طريق إلى معرفة ذلك بالنظر، فدعت الضرورة إليه، فخلق الله تعالى لنا العلم، وليس كذلك في الأمور النظرية، فإن الله تعالى أغنانا بالقدرة على النظر عن حصول العلم بها من طريق الخبر.

۞ مسألة:

ليس من شرط حصول العلم بخبر التواتر أن يَنقُله المسلمون. وقال قوم: لا يحصل العلم إلا إذا كان النَّقَلَةُ مسلمين. **وهو باطل.**

والدليل على بطلانه وفساده: وذلك أن العلم بأخبار التواتر كان حاصلًا قبل بعث نبيّنا عليه السلام، ولو كان ذلك شرطًا عقليًّا لم يتصور وجود المشروط بدونه.

يدل عليه: أنّ أهل ديار الروم والهند والصين وسائر بلاد الكفار الذين ليس فيها أحد من المسلمين بينهم أخبار متواترةٌ يَقطعون بصحتها، ولم ينقلها إليهم مسلم؛ فدلّ أن هذا الذي ذكروه لا أصل له.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: لو لم يكن نقل المسلمين شرطًا في حصول العلم بخبر التواتر لكان ينبغي أن يحصل العلم لنا بما نقله اليهود والنصارى من قِبَل عيسى صلوات الله عليه. وكذلك أيضًا مِن نقل المجوس مِن نبوة زَرادُشْت ومعجزاته، وحيث لم نعلم صدق ذلك دل أنه لا بدّ من نقل المسلمين لحصول العلم بخبر التواتر.

الجواب، أنا نقول: عدم حصول العلم بخبر اليهود والمجوس ما كان

لعدم إخبار المسلمين فيهم، وإنما كان ذلك لفوات شرط التواتر، وهو أن يستوي الطرفان والواسطة بنَقَلَة العدد المتواتر عن العدد المتواتر، وهذا لم يُوجد في أخبار اليهود؛ فإنهم وإن زاد عددهم على عدد التواتر في زماننا وما قبله، ولكن مستند هذا الخبر إنما كان واحدًا أو اثنين، فإن عيسى ﷺ تفرّق أصحابه عنه واستتر وتوارى، فدلّ عليه واحدٌ من اليهود، فأوقع الله شَبَهه على غيره، ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧]؛ فقتلوه، ولو كان من أصحابه عنده عدد التواتر لم يجر ذلك على المقتول.

وكذلك معجزات زَرادُشْت، فإنه ما كان يظهرها على رؤوس الملأ وبين الخلائق؛ بل كان يُسرّها إلى مَلِك يُقال له: كشت أست، والملك كان يدعو الناس إلى دينه، فمنهم من يَدخله رهبةً من القتل، ومنهم من كان يَدخله رغبةً في المال. ولهذا كل معجزة تُنقل عنه أو سيرةً من سِيَرِه فإنما تضاف إلى ذلك الملك. والخبر المتواتر [إذا][١] كان مستنده واحدً[٢] لا يكون مقبولًا ولا مسموعًا بحال من الأحوال.

۞ مسألة:

ليس من شرط خبر التواتر أن ينقله أهل الذِّلة والمسكنة. وقالت اليهود: لا يكون مفيدًا للعلم إلا إذا نقله أهل الذِّلة أو كان في النَّقَلَة منهم أحدٌ.

وحرف هذه المسألة: أنّ عدم أهل الذلة لا يُوجِب تَطرّق التهمة إلى الخبر. وعندهم: أنه يوجب تطرق تهمة إليه.

أما دليلنا، فنقول: الدليل على أن هذا لا يُعتبر: أن أخبار التواتر كانت موجودة قبل أهل الذلة والمسكنة، وكانت مفيدةً للعلم موجبة لليقين، ولو كان وجود أهل الذلة [شرطًا][٣] عقليًّا لحصول العلم لَما تُصُوِّر أن يُوجد بدون وجود شرطه، فإنّ الأمور المعقولة لا تختلف باختلاف الأزمان.

---

[١] مكانها في الأصل: (ما)، ولعل الأشبه ما أثبته.

[٢] كذا وتقدم نحوه غير مرة، (ص: ٩٩).

[٣] زيادة يقتضيها السياق.

يدل عليه: أنّ كثيرًا من الأخبار المتواترة[١] موجودة في ديار الروم والصين وليس بينهم أحدٌ من أهل الذّلة والمسكنة.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: خبر التواتر إذا لم ينقله أحد من أهل الذلة تطرقت التهمة، وبيان ذلك: أنكم إذا نقلتم معجزات نبيكم ودلائل دينكم فإنما مقصودكم توطيد ملككم وتخليد عزّكم وتشييد رياستكم، فالتهمة بكم لاحقة وهي إليكم متطرقة، وليس كذلك أهل الذلة، فإنه لا مُلك لهم ولا رياسة ولا دولة، فلا تهمة في حقهم.

والجواب عن هذا من أوجه:

أحدها: أن هذا يُفضِي إلى تطرّق الشك إلى معجزات أنبيائكم، فإن معجزات سليمان وداود نقلها إليكم آباؤكم، وما كانت الذلةُ مضروبةً عليهم، وإنما ضُرِبت الذلة عليهم من بعد قتل يحيى صلوات الله عليه، وما أفضَى إلى القدح في معجزات الأنبياء يَنبغِي أن يكون باطلًا.

الثاني: أنا نقول: ما قولكم فيما إذا روى المسلمون حادثةً أو وقيعةً وقعت، هل يحصل العلم بأخبارهم أم لا؟!

فإن قلتم: إن العلم لا يحصل، فقد عممتم الحكم مع خصوص علته، فإن العلة تُهمة المسلمين في تثبيت ملكهم، وليس ذلك مما يتعلق به.

وإن قلتم: نعرف صدقهم ويحصل العلم بأخبارهم، فنقول: إنما حصل العلم بأخبارهم لاستحالة تصور الكذب عليهم، وذلك لا يختلف بنقل المعجزات والحوادث. وعلى أنا نقول: لا تهمة في حقهم؛ لأنهم خلق كثير وجم غفير لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد، ولهم آراء متفاوتة وهمم متباينة، فيستحيل منهم كل الاستحالة أن يتفقوا على الكذب ويتواطؤوا عليه.

تم القول في الأخبار[٢] المتواترة.

---

[١] في الأصل: (التواتر)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل: (أخبار).

الكلام في الأخبار المستفيضة

والخبر المستفيض: ما نقله الخلق الكثير إلا أنهم لا يَبلغون عدد التواتر، ولا ينتهون إلى عدد الآحاد.

وقد اختلف الناس فيه(١):

فمنهم من قال: يُفيد علمًا نظريًّا استدلاليًّا، بخلاف التواتر، فإنه يُفيد العلم ضرورة.

ومنهم من قال: يفيد ظنًّا يُتاخِم درجة اليقين ويُقاربها[٢].

وعلى هذا يُبتني اختلافهم في جواز نسخ كتاب الله تعالى، والأخبار المتواترة به، فمن الناس من أجازه، ومنهم من قال: لا يجوز النسخ، ولكن تجوز الزيادة به على كتاب الله وأخبار التواتر[٣]؛ لأنّ الزيادة نسخ من وجه دون وجهٍ.

ولا بدّ أن يكون الخبر المستفيض: مما تلقته الأمة بالقبول، فمِن عاملٍ به ومِن متأولٍ له. **ونظيره**(٤): خبر عمر في النية، وهو: «**إنما الأعمال بالنيات**»(٥)، وكذلك أيضًا خبر عبد الرحمٰن بن عوف في حق المجوس، وهو قوله: «**سنُّوا بهم سُنَّة أهل الكتاب**»(٦)، وخبر أبي هريرة في النهي عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها(٧)، فإن هذه الأخبار تُلقيت بالقبول، فمن الناس من أجراها على ظاهرها، ومنهم من تأولها.

تم القول في الأخبار المستفيضة.

---

(١) قارن بما في «**البرهان**» (١/ ٥٨٤).

[٢] في الأصل: (يقارنها)، والصواب ما أثبت.

[٣] في الأصل: (المتواتر).

(٤) نقل الزركشي بعض هذه الأمثلة عن ابن بَرهان، ثم قال: «وقال [يعني: ابن برهان]: الصحيح أنه يفيد ظنًّا قويًّا، متأخرًا عن العمل [كذا، صح: العلم] مقاربًا لليقين»، «**البحر المحيط**» (٤/ ٢٥١)، وهذا الكلام إنما نقله ابن برهان عن غيره.

(٥) أخرجه البخاري رقم (١)، ومسلم رقم (١٩٠٧).

(٦) أخرجه مالك في «**الموطأ**» (٧٥٩)، والشافعي في «**الأم**» (٥/ ٤٠٨)، وعبد الرزاق في «**المصنف**» (١٠٠٢٥)، وابن أبي شيبة في «**المصنف**» (١١٠٧٧) من حديث جعفر بن محمد عن أبيه. **قال ابن عبد البر**: «منقطع، ومعناه يتصل من وجوه حسان» «**التمهيد**» (٨/ ٥١٥).

(٧) رواه البخاري رقم (٥١٠٩)، ومسلم رقم (١٤٠٨).

أما أخبار الآحاد

فاعلم أنا لا نعني بخبر الواحد ما نقله الواحد الفرد، وإنما نعني به: أنه لا ينقله عددٌ يَنتهِي إلى حدّ الاستفاضة.

وأخبارُ الآحاد تنقسم إلى: ما يتعلق بالمعاملات، وما يتعلق بالشهادات، وما يتعلق بالديانات.

أما ما يتعلق بالمعاملات، فكقول الرجل: هذه الدار ملكي، وهذا الشخص عبدي، وأنا وكيل لفلان في هذه العين، فهذا يقبل فيه قول الرجل والمرأة، والحر والعبد، والمسلم والكافر، والبر والفاجر، فإنّ البِياعات والمُعاملات جاريةٌ به من زمن النبي ﷺ إلى زماننا هذا من غير نكير ولا تغيير، ولا اشتراط أحدٍ فيه عدالة الراوي ولا حُريته، ولكن لا بدّ أنّ يقع في قلب المُخبَر صدقُ المُخبَر به، و[لذا][١] قُبل خبر الصبي في قبول الهدية ودخول الدار.

وأما ما يتعلق بالشهادات. فقد ورد الشرع بتقديرات في مواضع مختلفات على صفات متباينات، فتارةً يَقبل قول أربعة، وتارةً قول اثنين، وتارةً قول واحد ويمين، وتارةً شهادةَ الرجال الخُلَّص، وتارةً قولَ النساء الخُلَّص، وتارةً قولَ الرجال والنساء، ولكلٍّ من ذلك موضعٌ يُذكر فيه إنْ شاء الله تعالى.

وأما ما يتعلق بالدِّيانات[٢]، فهي الأخبار المنقولة عن صاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه، فلا بدّ في صحتها من معرفة صفات الرّواة وأحوال الرجال ومن يجوز قبول قوله ومن لا يجوز قبوله، وكلّ ذلك يتضح في مواضعه.

وقد اختلف الناس في خبر الواحد، هل يفيد العلم أم لا؟!

فالمحققون من العلماء قالوا: لا يُفيد العلم وإنما حصل به غلبة ظن.

---

[١] زيادة يقتضيه السياق.

[٢] في الأصل: (بالديات)، والصواب المثبت.

ونُقل عن النظام: أنه قال خبر الواحد إذا اتصلت به قرينة يُفيد العلم[١].

وقال أصحاب الحديث: خبر الواحد يفيد العلم مطلقًا. ونُقل عن داود أنه قال: يُفيد علمًا شرعيًّا ظاهرًا.

وقبل أن نشرع في كلام هذه المسألة نُبيّن أنّ خبر الواحد يُفيد العلم في مواضع:

فمن جملة ذلك: إذا أخبر رجل بخبر في حضرة النبي ﷺ، وقال: رسول الله يعلم صدقي، فسكت النبي ﷺ، فإنا نحكم بصدقه وبعلمه، إذ لو كان كذبًا لرد عليه. وكذلك إذا أخبر بخبر في حضرة النبي ﷺ، وهو مستمع ناصت وسكت، فإن الخبر نعلم صحته وصدقه؛ لأن النبي ﷺ لا يقر الناس على الكذب.

ومن ذلك: أن يُخبرَ بخبرٍ في مجلس بين جماعة، ثم يتفرق الناس ولا يُنقل عن أحد منهم في ذلك خلاف ولا تغيير، وتمضي الأزمنة، فإنا نعلم صدق ذلك الخبر، وبذلك عرفنا صحة كثير من معجزات النبي ﷺ، فإن آحاد الصحابة رووا: أنّ النبي ﷺ نبع الماء من بين أصابعه[٢]، وسبّح الحصا في كفه[٣]، وكلّمه الذّراع المسموم[٤]، وحنّ إليه الجِذع[٥]، وكلّمه الذئب[٦]. ولم

---

(١) وهذا هو الذي مال إليه المصنف وانتصر له ونقله عن أبي المعالي في «**الوصول**» (٢/ ١٤١). وانظر: «**البرهان**»، لأبي المعالي (١/ ٥٧٤)، و«**المستصفى**»، للغزالي (١/ ٣٥٠).

(٢) رواه جماعة من الصحابة عند البخاري: (٣٥٧٢، ٣٥٧٣، ٣٥٧٦، ٣٥٧٩، ٤١٥٢)، ومسلم: (٢٢٧٩)، وهو من جملة ما تواتر من السُّنَّة.

(٣) رواه البزار في «**المسند**» (٤٠٤٠، ٤٠٤٤)، والخلال في «**السُّنَّة**» (١/ ٢٣١)، والبيهقي في «**الدلائل**» (٦/ ٦٤)، وأبو نعيم في «**دلائل النبوة**» (٥٣٨)، من حديث سويد بن يزيد، عن أبي ذر. **في ثبوته نظر**، انظر: «**تاريخ الإسلام**»، للذهبي (١/ ٦٩٤)، و«**البداية والنهاية**» (٨/ ٦٩٤).

(٤) رواه البخاري (٢٦١٧)، ومسلم (٢١٩٠)، من حديث أنس.

(٥) رواه البخاري من حديث ابن عمر (٣٥٨٣)، وجابر (٣٥٨٤)، والحديث بالغ مبلغ التواتر.

(٦) رواه البخاري (٣٤٧١)، ومسلم (٢٣٨٨)، من حديث أبي هريرة. ولم أقف فيه على تكليم الذئب للنبي ﷺ.

يُنقل عن أحد منهم خلافٌ في ذلك ولا إنكار، فحصل لنا بها العلم.

والحق في هذه المسألة هو التفصيل، فنقول: لا يخلو إما أن يُقال: القرينة تفيد العلم بشرط الخبر، أو الخبر بشرط القرينة، أو كلاهما جزءان أو مقدمتان في حصول العلم. **لا جائز أن يقال**: القرينة تفيد بشرط الخبر، فإن القرينة على انفرادها تفيد العلم، فإنا نعلم خَجَل الخَجِل، ووَجَل الوَجِل، ونَشطة الثَّمِل بقرائن أحواله من غير أن يخبرنا مخبر بذلك. **ولا جائز أن يقال**: القرينة شرط للخبر؛ لأن شرطه ما لائمه وقاربه، والقرينةُ إما حال أو فعل، والخبر قول، ولا مقاربة بينهما. **ولا جائز أن يقال**: إن العلم يحصل بهما؛ لأنّ كلّ مقدمتين لا بدّ أن يكون بينهما ارتباط واتصال، فإن بَيْن قولنا: العالَم لم يَسبق الحوادث، وكل ما لا يَسبق الحوادث فهو حادث، ارتباطٌ لا يَتحقق مثله بين الخبر والقرينة، فإذا بطلت هذه الأقسام؛ دلّ ذلك على بطلان كلام النظام، والله أعلم.

ندلّ الآن على أن خبر الواحد لا يصلح أن يكون مفيدًا للعلم، فنقول: لو كان خبر الواحد مفيدًا للعلم لم يختص ذلك بخبر دون خبر؛ بل كان ذلك ثابتًا لجنس أخبار الآحاد، ألا ترى أن خبر التواتر لما كان يفيد العلم أفاد العلم على الإطلاق، وكل خبر هو من جنس خبر التواتر يفيد العلم، وهاهنا خبر الصبي والفاسق وغيرهما لا يفيد العلم.

يدلّ عليه: أنّ من أخبرنا أنه نبي الله تعالى ورسوله لا يُقبل خبره، ولو كان خبر الواحد يُفيد العلم لوجب أن نتبعه فيما يخبر به، وكذلك إذا ادعى إنسان على غيره حقًّا ينبغي أن يُعطَى بقوله، وأن يحصل العلم بصدقه، ولمّا لم يحصل ذلك دلّ على أنه لا يَقبل خبرُ الواحدِ علمًا.

يدلّ عليه: أنّ الكذب جائز عليه ومن جاز عليه الكذب كيف يُفيدُ قوله العلم؟!

يدلّ عليه: أنه لا يخلو إما أن يُقال: هو معصوم من الكذب فحسب، أو من جميع المعاصي، إن قلتم: من جميع المعاصي؛ فهذا يُفضِي إلى إثبات العصمة لكلِّ مخبِر، وذلك لا يجوز، وإن قلتم إنه يكون معصومًا عن الكذب

فحسب؛ فهذا باطل، فإن من جاز عليه أن يعصي الله بارتكاب بعض الفروع، جاز أن يَعصِي بجميعها وجملتها.

يدلّ عليه: أن الخبر الواحد لو أفاد العلم لوجب علينا التّبرّي ممن خالفنا فيه، ألا ترى أن من خالفنا في أخبار التواتر وجب علينا التبري منه، وفي مسألتنا بخلافه، فإن أصحاب أبي حنيفة خالفونا في كثير من الأخبار، وكذلك أيضًا نحن خالفناهم، ولم يَتبرّأ واحدٌ منّا عن صاحبه.

يدلّ عليه: أنا إذا قلنا: أخبار الآحاد تفيد العلم، وهي متكافئة ومتعارضة، أفضى ذلك إلى أن تكون الأدلة الموجبة للعلم متكافئة ومتقابلة، وذلك لا وجه له، ألا ترى أن أخبار التواتر لما كانت مفيدة للعلم لم يَجْرِ[١] التكافؤ[٢] فيها، وكذلك الأدلّة العقلية، وهذا لأن تعارض الأدلة المفيدة للعلم يُفضِي إلى أن يكون الشيء الواحد معلومًا ومجهولًا، وذلك مما لا يجوز.

أما شبهة النظام، فإنه يقول: القرينة على انفرادها مفيدة للعلم، فالخبر إذا انضم إليها كان مؤكدًا ومقررًا.

يدل عليه: إنْ أخبر أنّ عليه قصاصًا في النفس أو الطرف، فإنا نحكم بصدقه قطعًا؛ لأن الله تعالى جَبَله على حُبّ الحياة والبقاء في الدنيا، وهو على نفسه بصيرة، فلما أقر بما يوجب سفك دمه كانت هذه القرينة تدلّ على صِدق خبره.

يدل عليه: أن من عُرف بالسكينة والوقار إذا رُئي خارجًا من داره وقد حَسَر عن رأسه وشقّ أثوابه وهو يُنادِي بالعويل، وأخبر أن ولده قد مات، وكنا نعلم أن له ولدًا مريضًا؛ فإنا نحكم بصدقه قطعًا، وهو يتمادى في ذلك.

وأما شبهة داود، فإنه احتج بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾

---

[١] كذا بالراء المهملة، ويحتمل أن تكون بالزاي المعجمة.

[٢] في الأصل: (التكافي).

[الإسراء: ٣٦]، قال: وقد أوجب الله علينا أن نعمل بأخبار الآحاد، فلولا أن العلم يحصل بها وإلا لم يجز العمل بها، وحيث جاز ذلك دلّ على أن خبر الواحد يُفيدُ العلم، إلا أنه علم شرعي لا ضروري.

وأما أصحاب الحديث، فإنهم قالوا: ما كل ما روي عن النبي ﷺ وأضيف إليه من الأخبار كذب؛ بل فيها الصحيح والكذب، وقد ينقسم: إلى مشهور مدون في الصحاح، وإلى مهجور ومطرح؛ فوجب أن يتعين الكذبُ فيما هُجر ونُفي، والصدقُ فيما جُمع وصُحح.

يدل عليه: أن من قال: إنْ [كان][١] كلّ ما في صحيح البخاري كلام رسول الله، فامرأتي طالق؛ فإنا نحكم بوقوع الطلاق عليه؛ فعرفنا بذلك أن أخبار الآحاد تفيد العلم.

الجواب عما ذكروه:

أما قول النظام: (إن الخبر إذا اتصلت به القرينة يفيد العلم)، قلنا: نحن لا نُنكر ذلك على الجملة، ولكن ليس كل خبر ولا كل قرينة، فكأنّ الكلام معه يَرجع إلى الاختلاف في أعيان القرائن، وإلا فأصلها مُسلّم أنه يُفيد العلم.

أما قوله: (إن من أخبر أن عليه قصاصًا نعلم صدقه)، فليس كذلك؛ بل الظاهر صدقه، وهذا لأن الإنسان قد يجد في نفسه في بعض أحواله ما يحمله على أن يقتل نفسه، فجاز أيضًا أن يحمله على أن يقر بالقتل، وكذلك من خرج من داره باكيًا يخبر بموت[٢] ولده، فإن الظاهر من حاله الصدق، ويجوز أن يكون كاذبًا، بأن يَفعل ذلك دفعًا لشرّ ظالم عنه، أو استكفاءً[٣] من سطوة سلطان، وفي الجملة لا ينقطع عنه [الاحتمالً][٤].

---

[١] زيادة يقتضيها السياق.

[٢] في الأصل: (موت)، والمثبت أشبه.

[٣] كذا في الأصل، والمعني: كفًا لسطوته.

[٤] زيادة مني، لعلها ترفع ما بالجملة من غموض.

أما قول داود: (إنه يفيد علمًا شرعيًا)، قلنا: ليس كذلك؛ بل يفيد ظنًّا. أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، معناه: ظنٌّ، وقد يُسمى الظن علمًا، والعلم ظنًا، فنحن نحمله على الظن بالدليل[١] القطعي الذي بيّناه، وإذا جاز ترك ظواهر الآيات بدليل ظني؛ فبدليل قطعي أولى.

وأما قول أصحاب الحديث: (إنه ما كل ما رُوِي كذب)، قلنا مسلم.

قولهم: (إن الخفي المهجور هو الكذب)، قلنا: مسلم.

قولهم: (إن المدون هو الصدق)، قلنا: هو صدق من حيث الظاهر، لا أنّا نقطع بكونه صِدقًا؛ بل يجوز أن يكون فيه كذب، ويجوز أن يكون فيه صدق، ولا نقطع بشيءٍ فيه. **أما مسألة الطلاق**، فإنما نحكم بوقوعه بناءً على الظاهر، وأحكامُ الشرع أبدًا تُبنى على الظواهر؛ ولهذا لو علّق طلاق زوجته على دخول الدار، وشهد شاهدان بالدخول، فإن الطلاق يقع، وإن لم يحصل لنا علم بشهادتهما، فكذلك هاهنا.

۞ مسألة:

يجوز عقلًا أن يَتعبّدنا الشرعُ بالعمل بأخبار الآحاد. **هذا مذهب أكثر العلماء**. وصارت طائفةٌ من مبتدعة المتكلمين إلى أنه لا يجوز(٢).

وحرف المسألة: أنّ العمل بأخبار الآحاد لا يكون عملًا بالظن عندنا. وعندهم: أنه عمل بالظن.

أما دليلنا، ، فنقول: أجمعنا على أن التعبد بأخبار التواتر جائز؛ كذلك الآحاد، فلو امتنع ذلك لم يكن إلا لما افترقا فيه لا لما توافقا فيه، وإنما افترقا في أن أحدهما يوجب العلم، والآخر يوجب الظن، وما افترقا فيه، وهو الظن مما تبنى عليه المصالح الدينية والدنياوية[٣].

---

[١] في الأصل: (بدليل)، والمثبت أسد.

(٢) في «**المسودة**» (ص: ٢٣٧): «قال ابن برهان: صار إليه طائفة من المتكلمين».

[٣] كذا في الأصل وفي جل المواضع الآتية.

أما المصالح الدينية، فإنا نقبل قول المفتين والمجتهدين، وإنما يحصل من ذلك على ظن، وكذلك الحاكم يعمل بشهادة الشهود، وإنما يفيد مجرد الظن.

وأما المصالح[١] **الدنياوية**، فإنا نرجع إلى أقوال الثقات الأثبات في سلوك السبل والطرقات، وأسباب التجارات. وإذا ثبت ذلك بان أن الظن لا يجوز أن يكون مانعًا.

يدل عليه: أن خبر التواتر إذا أفاد العلم أحسسنا من أنفسنا أنا عالمون، وكذلك خبر الواحد إذا أفادنا الظن أحسسنا من أنفسنا أننا ظانون، فنعمل عند وجود الظن بالعلم لا بالظن، كما نعمل في خبر التواتر بالعلم.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: أجمعنا على أنه لا يجوز العمل بخبر واحد عن الله تعالى، فإنه إذا قال لنا واحد: أنا رسول الله إليكم. لم يجز العمل بقوله وخبره، فكذلك الواحد إذا أخبرنا عن رسول الله ينبغي أن لا يُقبل خبره، ولا فرق بينهما؛ لأن هذا يخبرنا عن النبي عن الله، وذلك يخبرنا عن الله، فإذا لم يُقبل قول نبي يخبرنا عن الله إلا بدليل، فقول واحد من الأمة أولى.

يدل عليه: أن النبي عليه السلام في بعض أحواله قد يخبر عن المَلَك عن الله تعالى، فيكون مخبرًا عن الله تعالى بواسطة، وكذلك هذا المخبر إنما يخبرنا عن الله تعالى بواسطة النبي عليه السلام. ثم لا يُقبل قول النبي ولا يعمل به إلا إذا استند إلى دليل قطعي، فكذلك قول هذا القائل.

يدل عليه: أنه لا يجوز أن نتعبّد بأخبار الآحاد في أصول الديانات، فكذلك في فروعها، وهذا لأن فروع الدين من جملته، كما أن أصوله من جملته، فما لا يجوز أن يُتعبّد به في أحدهما[٢] لا يجوز أن يتعبد به في الآخر.

---

[١] في الأصل: (مصالح). وكذا في الموطن القادم.

[٢] في الأصل: (إحداهما).

يدل عليه: أن أحكام الشرع مصالح، وخبر هذا محتمل للصدق والكذب، فإن كان هذا صادقًا فهو مصلحة، وإن كان كاذبًا فهو مفسدة، وتعليق ما هو مصلحة على الإطلاق بما هو جائز بين المصلحة والمفسدة لا يجوز. **قالوا**: ولا يلزمنا على هذا قبول قول المفتي والشاهد مع أنه ظن، وأنا نبني عليه الأحكام؛ **لأنا نقول**: أما المفتي، فإنما وجب الرجوع على قوله لأجل الضرورة، وذلك لأن العامي لا طريق له إلى معرفة الحكم، ولا يمكننا أن نوجب على العوام رتبة الاجتهاد؛ لأن ذلك يُفضِي إلى تعطيل المعايش والمكاسب، وفي ذلك تفويت للمصالح الدنياوية، وفي تفويت المصالح الدنياوية تفويت للمصالح الدينية، فيتعين التقليد في حقه. وكذلك قبول قول الشاهد، إنما كان لأجل الضرورة، فإن الحاكم لا يعلم الغيب، ولا يجد في كل حادثة عدد التواتر، فجوز الحكم بأقوالهم حتى لا يُفضِي إلى إبطال الحقوق. أما في مسألتنا فبخلافه، فإن الحاجة معدومة؛ لأنه يمكننا أن ندبّر[١] الأحكام على مُقتضَى الأصل، أو نتمسك فيها بدليل العقل، أو بنص كتاب الله أو سُنَّة رسوله.

جواب آخر عن قبول الشهادة، وهو أن قبولها لا يُفضِي إلى إثبات حكم على الشرع، ولا هو شامل لجميع الناس؛ بل هو في شخص معين، وليس كذلك خبر[٢] الواحد، فإنا إذا قبلناه أثبتنا به حكمًا على الشرع، ودخل فيه جميع المكلفين، وذلك لا يجوز. ولأن ما ثبت بالشهادة من قبيل المصالح الدنيوية، وخبرُ الواحد إنما يفيد المصالح الدينية، فلا مساواة بينهما.

أما الجواب عن قولهم: (لا يجوز العمل بخبر واحد عن الله تعالى)، **فالجواب عنه من أوجه**: أحدها فاسد، والباقي صحاح.

أما الفاسد، فإن أصحابنا قالوا: خبر الواحد إنما جوّزنا العمل به؛ لأنه

---

[١] في الأصل: (يدبر)، ولعل ما أثبته أشبه، ويحتمل (ندير).

[٢] في الأصل: (كخبر)، والصواب المثبت.

يستند إلى دليل قطعي من جهة السمع؛ كخبر التواتر أو الإجماع، وقول هذا المخبر عن الله تعالى لم يستند إلى دليل من جهة السمع؛ لأن دليل السمع من جهته مفقود، وقوله مظنون، فلا يجوز أن يُعمل به.

إلا أن هذا الجواب ضعيف؛ لأنهم يقولون: نحن لا نُلزمكم ذلك في جميع النبوات، وإنما نُلزمكم في نبي ثبتت نبوته وظهرت معجزته، قال لأمته: إذا جاءكم بعدي من يدّعي النبوة ووقع في قلوبكم صِدقُه؛ فأطيعوه، فهذا قد استند قوله إلى دليل قطعي، فيجب قبوله، كما قلتم في خبر الواحد: إن النبي ﷺ إذا قال: إذا حدثكم بعدي واحدٌ بخبرٍ عني ووقع في قلوبكم صِدقُه فاقبلوه، فإذا عملتم بأحد الخبرين فينبغي أن تعملوا بالخبر الثاني.

فالجواب الصحيح من وجهين:

أحدهما: أنا نقول: هذا المخبر عن الله تعالى المدعي للنبوة لا يخلو إما أن تقولوا: يُقبل خبره، وتَثبت العصمة له، أو يُقبل خبره ولا تثبت له العصمة. إن قلتم: ثبتت له العصمة، فليس هذا بمثابة خبر الواحد في الفروع، فإنا نقبله، ونجوز عليه الخطأ. وإن قلتم: لا تثبت له العصمة، فهذا باطل، فإن النبي يجب أن يكون معصومًا عن الكذب الذي يُناقض مدلولَ معجزته.

الثاني: أنا نقول: اعلم أن هذا المدعي للنبوة بغير معجزة لا يغلب على الظن صِدقُه، وذلك لأن النبوة أعظم رِياسات الدنيا والدين، إذ الناس بأسرهم يصيرون تبعًا له، فإذا عَلم بأنه بإظهار التنسك والخشوع ينالها وجد من نفسه أعظمَ باعث على ذلك، وإن علم أنه يَصلَى النار ولكنّ عِظَم ما يطلبه يُسهّل ذلك عليه، وليس كذلك خبر الواحد، فإنه ليس في روايته من الرياسة والتقدم ما يحمل هذا العدلَ في دينه السالكَ طريق الأمانة [على][١] الكذب فيه، مع علمه بأنه يَصلَى بذلك النار الجحيم، فحصل لنا غلبة الظن بقوله فقبلناه.

---

[١] زيادة يقتضيها السياق.

أما قولهم: (لا يجوز أن يُتعبد به في أصول الديانات)، فنقول: إن كان خبر الواحد واردًا بما لم يَرد به دليل العقل ويحيله، فلا يجوز أن نَتعبد به. وإن كان يُوافق دليلَ العقل، أو يكون في مجوزاته، فيجوز أن نتعبد به، بخلاف الفروع، فإن مسألة النية في الطهارة أو الطهارة من الفَصْد لا يَقضِي العقل فيها بردٍ ولا قبول، وإنما يُتلقّى ذلك من الشرع، فإذا غلب على ظننا صدقه، قبلناه.

أما قولهم: (الأحكام الشرعية مصالح، وهذا محتمل ومتردد)، قلنا: أولًا: نحن لا نثبت الأحكام بالظن، ولكن عنده. ولئن سلّمنا أنه تثبت الأحكام بالظن، ولكن[١] الظن مما يجوز أن تتعلق المصالح به وإن احتمل الخطأ، وذلك لأن الظن حال من أحوالنا، والمصالح تتعلق بأحوال الإنسان من صحته وسقمه وسفره وإقامته، فكذلك أيضًا يجوز أن تتعلق المصلحة بظنه؛ لأنه حاله. ولهذا من غلب على ظنه أن عليه قضاءَ صلاةٍ وليس في علم الله أن عليه قضاءَ شيء، فمصلحته في فعلها، ولو غلب على ظنه أنه لا قضاءَ عليه، وكان في علم الله أن عليه قضاءً، فمصلحته أن لا يفعل، ولا يجب عليه ذلك. فثبت أن الظن مما يجوز أن تتعلق به المصلحة؛ وهذا لأنّ أقصَى ما فيه أنه ظن، فلا يستحيل أن يُتعبّد به.

مسألة:

أخبار الآحاد عندنا حجة يجب العمل بها وبناءُ الأحكام عليها، **هذا مذهب الكافة.**

وقال القاساني والنهرواني(٢) وإسماعيل ابن عُليّة والشيعة ـ من الرافضة ـ: أخبار الآحاد ليست بحجة ولا يجوز بناءُ الأحكام عليها(٣).

---

[١] الكلمة أصابها طمس (**ولـ ـ ـ لظن**) وهذا الذي بدا لي.

(٢) انظر: التعليق على «**المنتخب**»، للرازي (ص: ٤٨١)، فقد ذكرت المقصود بهذه النسبة. وأزيد: أنه يُقال له: (النهرباني) بالباء الموحدة، فهل هو تصحيف؟! يحتمل.

(٣) نُقلت هذه النسبة عن ابن بَرهان في «**المسودة**» (ص: ٢٣٨). وفيها: القاشاني =

والمسألة تُبتَنَى على الإجماع، إلا أن **أصحابنا ذكروا فيها طرقًا**، فلا بدّ من الإشارة إليها:

فمن ذلك: أنهم استدلوا بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢].

فوجه الدليل: أنه تعالى قال: ﴿طَآئِفَةٌ﴾، والطائفة تنطلق على الاثنين والثلاثة والأربعة، وهؤلاء عدد الآحاد. ثم أوجب على الذين ترجع هذه الطائفة إليهم قبول خبرهم.

يدل عليه: أنه قال: ﴿مِن كُلِّ فِرْقَةٍ﴾، والفرقة تنطلق على الثلاثة، ثم إن الله تعالى أمر أن يَنفِر من كل فرقة بعضها، وبعض الثلاثة واحد أو اثنان. ثم قال: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾، فلا يخلوا إما أن يُقال: ﴿يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ بأن ينفروا كلهم إلى النبي ﷺ فيتعلموا منه، أو ينفر منهم عدد التواتر، أو يَقبلوا أقوال هؤلاء المخبرين، أو يتركوا ما كانوا عليه.

لا جائز أن يُقال: إنهم يرحلون بأسرهم إلى النبي ﷺ، فإن ذلك يُوجب تخريب البلاد وإفساد العباد، وما بُعث النبي ﷺ إلا لبيان مصالح الدين والدنيا. ولأن ذلك لم يُفعل فإنه لو فعل لاستدت[١] أرض الحجاز وضاقت عن الناس، ولأنه ما نُقل[٢] ولو كان واجبًا لم يُقِر النبي ﷺ على تركه. **ولا جائز أن يقال**: ينفر منهم عدد التواتر؛ لأنه[٣] في معنى الأول، فثبت أنهم يَقبلون قولهم.

= بالمعجمة. وهي تُذكر على الوجهين عند أهل الضبط، والأغلب عندهم: ضبطها بالمهملة، انظر: «**الأنساب**»، للسمعاني (١٠/٢٩٧)، و«**الإكمال**»، لابن ماكولا (٧/ ١٣٣)، و«**المشتبه**»، للذهبي (ص: ٤٩٥) وشرحيه لابن ناصر الدين وابن حجر. وقاشان مدينة تبعد ساعة تقريبًا بالسيارة جنوب قم في إيران. وهي اليوم بنطق أهلها: كاشان.

[١] كذا.

[٢] في الأصل: (فعل)، المثبت أشبه.

[٣] في الأصل: (لأنهم)، والمثبت أشبه.

فإن قلتم: يتركون ما كانوا عليه. **قلنا**: فذلك أيضًا قبول، فإنهم إذا نقلوا: أنّ النبي عليه السلام حرّم الرّبا والرياء[١] والخمر، وكانوا يأتون ذلك فتركوه، فقد قبلوا أقوالهم وعملوا بأخبارهم.

سؤالهم على هذه الآية من أوجه:

أحدها: أنهم قالوا: هذه الآية إنما المراد بها أخبار التواتر؛ فلهذا قال تعالى: ﴿مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وإذا اجتمعت هذه الطوائف بلغوا عدد التواتر، فوجب قبول أقوالهم.

والجواب: أن هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنه قال: ﴿لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾، وقوم كلّ طائفة غير قوم الأخرى، فكلٌّ ترجع على قومها، فلا يبلغون عدد التواتر، ولا ينتهون إليه.

الثاني: أنه قال: ﴿إِذَا رَجَعُوٓاْ﴾، والرّجوع يَستدِعي سابقة الكون، وكل طائفة ما كانوا عند قوم الأخرى، فلا يرجعون إليهم.

السؤال الثاني: قالوا: هذه الآية محمولة على المجتهدين إذا أفتوا العوام، فإنه يجب عليهم قبول أقوالهم، ولهذا قال: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ﴾؛ أي: يفتونهم، ونحن نقول بذلك، وليس الكلام فيه، إنما الكلام في مجتهدٍ رُوِي له خبر واحد، هل يجب عليه العمل به أم لا؟!

فالجواب: أن هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنّ في مخالفينا من لا يُجوّز للعامي الرجوع إلى قول المفتي، وهم الشيعة؛ بل إنما يتبعون قول الإمام المعصوم.

الثاني: أنّ التفقه في ذلك الزمان إنما كان بحفظ الأخبار والسنن، وذلك يفتقر إليه كلّ مجتهد وكلّ مُفتي، فإذا نُقل إليه يجب عليه قبوله، وإذا أفتى فإنما يُفتي بالأخبار التي سمعها عن النبي عليه السلام.

---

[١] كذا في الأصل ووضع على الراء علامة الإهمال (والرّبا) ويحتمل أن تكون (الزنا) بالنون. وهو أشبه.

فإن قالوا: المجتهد يكون قد علم الأخبار والسنن وأحاط بها علما؛ لأنها هي الفقه، فلا يجب عليه قبول خبر غيره.

قلنا: هذه الآية إنما نزلت في زمان النبي ﷺ، وهو زمان تبدّل الأحكام وتَغيُّرِها، وقد تَزِيدُ وقد تَنقُص، فيجب عليه قبول ما لم يَسمعه.

السؤال الثالث: قالوا: المراد بذلك التفقه في أحوال الدين ومعرفة صفات الله وترك عبادة الأصنام، وهذا مما يجب قبوله عندنا.

قلنا: هذا باطل، فإنّ ذلك **لا يُسمَّى فقهًا، وإن كان هو الفقه في الحقيقة**، فإنّ الفقه هو الفهم، وعلى هذا يجب معرفته عقلًا، فإن الله فطر العقول ليُستَدَلّ بها على وحدانيته، ولهذا يَحرم التقليد في ذلك، فلا يجوز أن يُحمل عليه.

السؤال الرابع: قالوا: هذه الآية تدلّ على أنه يجب على هذه الطائفة أن تُنذِر، فما الدليل على أنه يجب على هؤلاء المنذَرين القبول؟! ألا تَرى أن الشاهد الواحد يجب عليه أن يُقيم الشهادة عند الحاكم، والحاكم لا يجب عليه أن يحكم بقوله، إلا إذا انضم إليه غيره، فكذلك هاهنا.

فالجواب: أنا لا نتمسك بوجوب الإنذار على وجوب القبول؛ بل نتمسك بقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾، فإن قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ﴾، لعل: لا يخلوا إما أن تكون مُقرَّةً على موضعها في اللغة، وهو **التوقع** والرجاء، أو أنها بمعنى (لكي). **لا جائز أن يقال**: إنها بمعنى (لكي)، إذ لو كان كذلك لما تُصوّر أن لا يحذروا، ونحن نعلم أنه يجوز أن يحذروا، ويجوز أن لا يحذروا، فثبت أنها بمعنى **التوقع**.

[فإن قالوا][١]: لعلهم إذا وعظوهم حذروا، فارتحلوا إلى طلب العلم وأخذوا من مَعدِنه. **والجواب** عن هذا: ما قدّمناه من التقسيم في الحذر، فلا نُعيد.

ونتمسك أيضًا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾

[١] زيادة يقتضيها السياق، ولعلها مما انتقل بصر الناسخ عنه.

[المائدة: ٦٧]، فوجه الدّليل: أن الله أوجب عليه أن يبلغ، فلا يخلو أما أن يُقال: بلّغ، أو لم يبلغ.

لا جائز أن يُقال: إنه لم يُبلّغ، فإنّ ذلك كبيرة، وهو ﷺ معصوم من المعاصي، فثبت بذلك أنه بَلّغ. فلا يخلو إما أن يُقال: شافَهَ كل واحد من المكلفين، أو أرسل إلى كل واحد عدد التواتر.

لا جائز أن يقال: إنه شافَهَهُم، فإنه ﷺ ما بَرِح من المدينة ومكة، وما زال ماكثًا بهما، فكيف يُشافِه مَن هو في أقطار الأرض وأطراف البلاد؟!

ولا يجوز أن يكون قد هاجر كل من كان في زمانه من المكلفين، فإن المدينة ما كانت تَفِي بهم ولا أرض الحجاز. ولأن ذلك ما فُعل ولا نُقل.

ولا جائز أن يُقال: إنه أرسل إلى كل واحدٍ عددَ التواتر؛ لأن أصحاب النبي عليه السلام، ما كانوا يَفون بذلك. ولأنّا عرفنا بالأخبار المتواترة أنه كان يُرسل الواحد والاثنين، فإذا ثبت أنّ التبليغ سقط عنه بقول هؤلاءِ الآحاد، فإنما أوجب عليه التبليغ حتى يجب على المبلغين العمل به، فإذا بلّغهم وجب عليهم ذلك، فدلّ على أن أخبار الآحاد يجب العمل بها.

وقد تمسك أصحابنا بقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾ [الحجرات: ٦]، فشَرَط في التَّبيُّن أن يكون الراوي فاسقًا، فدل أنه إذا لم يكن فاسقًا تجب المبادرةُ والقبول. **وهذه الآية نزلت على سبب**(١)، فإنّ النبي عليه السلام أرسل عُقبةَ بن أبي مُعَيْط[٢] ساعيًا على بعض الصدقات، فلمّا وصل إلى القبيلةِ خرجوا بأجمعهم إليه، فخاف منهم، فرَجَع على النبي عليه السلام وكذب عليهم وقال: إنهم ارتدّوا ومنعوا وجوب الزكاة، فعزم النبي عليه السلام على غَزاتهم وقِتالهم، فأنزل الله هذه الآية. **فوجه الدليل:** أنه عزم على قتالهم بناءً على خبر واحد، ولولا أنه مما يجوز بناءُ الأحكام عليه لما فعل ذلك.

---

(١) انظر: «**التفسير**» لعبد الرزاق (٣/ ٢٢٠)، و«**المسند**» لإسحاق بن راهويه (١٨٨٦)، و«**تفسير الطبري**» (٢١/ ٣٤٩)، و«**الاستيعاب**»، لابن عبد البر (٤/ ١٥٥٣).

[٢] كذا، وإنما هو الوليد بن عقبة، كما في المصادر المذكورة.

وقد تمسك أصحابنا أيضًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [البقرة: ١٥٩]، فحرّم الله تعالى كِتمان ما أنزل من البيّنات والهدى، وما حَرُم كتمانه وجب إظهاره، ولا فائدة لوجوب الإظهار إلا وجوب العمل والقبول، إذ لو قلنا: يجب عليهم أن يُظهروا ولا يجب أن يُقبل منهم، لم يكن لذلك فائدة.

ومما تمسك به أصحابنا قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] **فوجه الدليل**: أن الله تعالى جعلهم شهداء، والشاهد من تُقبل شهادته وأُثبت له العدالة.

إلا أن الاعتماد على هذه الآية لا يستقيم؛ لأنهم يقولون: الله تعالى أثبت العدالة لجميع الأمة لا للواحد منهم، ونحن نقول: إذا أخبرت الأمة عن حكم وجب قبوله، إما أن يكون خبرَ تواتر، أو بطريق الإجماع.

ومما تمسك به أصحابنا أن قالوا: نُقل عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ - وتواتر النقل فيه -، أنه كان يُرسل إلى ملوك الكفار وأطراف الديار والأقاليم رُسُلَه واحدًا واحدًا[١]، أرسل إلى كسرى عبد الله بن حُذافة السهمي، وإلى مَلك الحبشة عمرو بن أمية الضَمْرِي، وإلى الطائف عثمان بن أبي العاص، وإلى اليمن معاذ، وإلى البحرين أنس[٢]، وكان يَقدُم عليه الواحد والاثنان من القبيلة فيخبرونه بإسلام قومهم ويسألونه أن يُنفِذَ إليهم من يُعلِّمهم الأحكام، فيُرسل معهم آحاد الصحابة، ولولا أنّ خبر الواحد يُوجب العمل ويصح بناءُ الأحكام عليه لما فعله النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

---

(١) انظر: «**السيرة**»، لابن هشام (٢/ ٦٠٧)، و«**الطبقات الكبير**»، لابن سعد (١/ ٢٢٢)، و«**المصباح المضيء**»، لابن حُديدة، فهو موضوع لذكر كُتَّاب النبي ورسله ﷺ.

(٢) كذا، والمعروف أنه العلاء بن الحضرمي، بعثه النبي ﷺ سنة ثمان من الهجرة. انظر: «**السيرة**»، لابن هشام (٢/ ٥٧٦)، و«**الطبقات الكبير**»، لابن سعد (١/ ٢٢٦)، و«**تاريخ الطبري**» (٣/ ٢٩).

إلا أنّ الاعتماد على هذا التأويل أيضًا لا يَقوَى، فإن الخصم يقول: إنما عرفتم كونَ خبرِ الواحد لمّا تواتر النقلُ عن النبي ﷺ فيه، فيلزمكم على هذا من أرسل النبي ﷺ إليهم، فإنه ما تواتر النقل عندهم عن النبي ﷺ في أنّ خبر الواحد حجة، فكان ينبغي أن لا يجوز لهم العمل.

والذي يؤكد هذا: أن رسل النبي ﷺ كانوا يعلمونهم القرآن وأركان الدين؛ كالصوم والصلاة، وهذه لا يُقبل فيها خبر واحد بالإجماع، فعرفنا أنهم ما عملوا بتلك الأخبار لأنها آحاد، وإنما عملوا بها لأنها أفادتهم العلم، إما لقرائن اتصلت بها، أو أن الله قلب العادة وخلق لهم العلم عقيب تلك الأخبار، لإظهار الدين ونشره وإشاعته. **فإن قلتم:** كما استفاض عندنا النقل عن النبي ﷺ في ذلك استفاض عندهم. **قلنا:** يلزمكم أول من أرسل إليه النبي ﷺ، فإن الاستفاضة لم تتحقق في حقه، فينبغي أن لا يجوز العمل به، ولمّا عَمِل، ما كان إلا للمعنى الذي ذكرناه.

وقد تمسك أصحابنا بضرب من المعنى، فقالوا: أجمعنا على أن المفتي إذا أخبر العامي بحكم وجب عليه قبوله، فكذلك المجتهد إذا أخبره الراوي بخبر يجب قبوله.

يدل عليه: أنه إذا قبل قول المجتهد فيما يخبر به عن الشافعي وأبي حنيفة، فلأن يُقبل قول الراوي في الأخبار عن النبي ﷺ أولى.

يدل عليه: أن الثقة الأمين إذا أخبر أن هذا الطريق مخوف، أو أن هذا الطعام مسموم، وغلب على ظننا صدقُه، وجب علينا قبول قوله، فكذلك في مسألتنا، إذا أخبر العدل الثقة: أن النبي ﷺ حرّم الخمر وحرّم الزّنا ينبغي أن يجب علينا قبول قوله احتياطًا.

والمعتمد في المسألة هو الإجماع، فإنّ أصحاب النبي ﷺ أجمعوا على جواز العمل بخبر الواحد، فمِن عامل به ومِن مُقرِّرٍ عليه مصوِّب. أما ما نُقل في العمل فأكثر مما يحصى وأوفَى [من][١] أن يُحد ويُستقصَى، **فمِن ذلك:** ما

[١] زيادة يقتضيها السياق.

رُوِي، أنّ الجدة أم الأم أتت في زمن أبي بكر تلتمس الميراث فقال: «إني لا أجد لك في كتاب الله شيئًا ولا في سُنَّة رسوله، فاذهبي حتى أسأل الناس»، فقام إليه المغيرة بن شعبة فقال: «أشهد أنّ النبي ﷺ أعطاها[1] السدس»، فقال له: «من يشهد معك؟!» فقال: محمد بن مسلمة، فقام فشهد معه، فحكم لها بذلك(2). ولم يُنكر أحدٌ فعله.

وكذلك لمّا أفضت الخلافة إلى عمر رضي الله عنه جاءت الجدة من قِبَل الأب فطلبت الميراث، فقال: «إني لا أجد لك في كتاب الله ولا في سُنَّة رسوله شيئًا، والقضاءُ الذي قُضِيَ[3] لغيرك، فقالت: يا أمير المؤمنين، كيف تقطعون من لو ماتت لم يرثها، وتتركون من لو ماتت لوَرِثها؟! فقال: هو لكما إذا اجتمعتما، ولإحديكما إذا انفردت»(4)، فقرر قضاء أبي بكر، وحكم بمثله. ورُوِي عنه أنه أراد أن يُفاوِت بين دِيات الأصابع لاختلافها في المنافع، فرُوِي له أنّ النبي ﷺ أوجب في كل أصبع مما هنالك عشرًا من الإبل، فصار إليه(5).

وروي عنه أنه خطب يومًا فقال: «لا أدري ما أصنع بالمجوس، ما هم أهل كتاب ولا عبدة أصنام»، فقام إليه عبد الرحمٰن بن عوف، فقال: أشهد

---

[1] في الأصل: (أطعمها)، والتصويب من المصادر.

(2) رواه مالك في «**الموطأ**» (1/ 534)، وأبو داود (2894)، والترمذي (2101)، وابن ماجه (2724)، من حديث قبيصة بن ذؤيب. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح».
فائدة: قال الأستاذ الطاهر بن عاشور في تخريج تصرف الصدِّيق: «بناه على أن المقام مقام شهادة، لا مقام رواية؛ لأن المسألة نازلة فيها حق لمعين، وله من يعارضه، فحصلت فيها حقيقة مقام الشهادة من حيث وجود الترافع المقدر»، «**كشف المغطى**» (ص: 244).

[3] في الأصل: (قضا)، ولعل المثبت هو الصواب.

(4) هو الذي تقدم. وليس فيه قول الجدة: كيف تقطعون... وإنما هو خبر آخر، وفيه أن أبا بكر أعطى الميراث لأم الأم دون أم الأب. فقال عبد الرحمٰن بن سهل الأنصاري: يا خليفة رسول الله، قد أعطيت الميراث التي لو أنها ماتت لم يرثها! فجعل الميراث بينهما. رواه عبد الرزاق (19084).

(5) رواه عبد الرزاق (17698، 17706).

أن رسول الله قال: «**سنُّوا بهم سُنَّة أهل الكتاب، ما خلا المناكح والذبائح**»، ورُوِي: «**غير أن لا تناكحوهم**»(١)، وروى له أبو هريرة أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر(٢).

وكذلك رُوِي عن عمر رضي الله عنه: أنه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها، حتى رُوِي له أن النبي عليه السلام وَرّث زوجةَ أشيم الضبابي من دية زوجها(٣).

وكذلك رُوِي أنّ أبا موسى الأشعري جاء إلى باب عمر، فاستأذن عليه، فلم يؤذن له ثلاثًا، فأدبر فأتبعه بحاجبه، فأعاده فقال له: «لم فعلت ذلك؟!» فقال: سمعت رسول الله يقول: «**الاستئذان ثلاثًا فإنْ أُذِن لك، وإلا فانصرف**»، فقال: «من يشهد معك؟!» فقال: «أبو سعيد الخدري»، فأحضر أبا سعيد، فشهد بذلك، فقال عمر لأبي موسى: «إني ما اتهمتك فيما رويت، ولكن أردت أن لا يجترئ الناس على الحديث عن رسول الله ﷺ»(٤).

وروي أنّ عبد الله بن مسعود لما أُتِي في المُفوضة، فردد السائل شهرًا، ثم رَقَى المنبر، فقال: «أحكم فيها برأيي...» القصة، فقام إليه جماعة من الأشجعيين، منهم: أبو الجرّاح حامل راية الأشجعيين، فقال: نشهد أن

---

(١) تقدم (ص: ١٣٤). وأما قوله: «**خلا المناكح...**»، «**غير أن لا تناكحوهم**»، فلم أقف عليه. وانظر: «**المصنف**» لعبد الرزاق (١٠٠٢٨، ١٩٢٥٦)، و«**الأموال**»، لابن زنجويه (١/ ١٣٦).

(٢) لا أعرفه من حديث أبي هريرة، إنما رواه لعمر عبد الرحمٰن بن عوف، أخرجه البخاري (٣١٥٦)، وغيرُه.

(٣) رواه أبو داود (٢٩٢٧)، والترمذي (١٤١٥)، وابن ماجه (٢٦٢٤). قال الترمذي: «حديث حسن صحيح».

(٤) أخرجه البخاري رقم (٦٢٤٥)، ومسلم رقم (٢١٥٣) من حديث أبي سعيد. والزيادة: «إني ما اتهمتك...»، عند مالك في «**الموطأ**» (٢/ ٣٣١) مرسلة من حديث ربيعة عن غير واحد من علمائهم أن أبا موسى... وانظر: «**السنن**»، لأبي داود (٥١٨٣)، و«**الصحيح**»، لابن حبان (٥٨٠٦).

رسول الله ﷺ قضى في بروع بنت واشق بمثل قضائك هذا، فسُرّ بذلك وعَمِل به[(١)].

وكذلك روي عن عبد الله بن عمر أنه قال: بقينا أربعين سنة نُخابِر[(٢)] حتى قدم علينا رافع بن خديج فأخبرنا أن النبي عليه السلام نهى عن المخابرة فانتهينا[(٣)]. وكذلك أبو سعيد الخدري رَوى لمعاوية أنّ النبي عليه السلام نهى عن بيع الذهب بالذهب؛ فانتهى وقَبِل ذلك[(٤)].

ورُوِي أنّ عبد الله بن عباس كان يرى جواز بيع ربا الفضل ـ وهو أن يبيع الدرهم بدرهمين والدينار بدينارين ـ، فقال له أسامة بن زيد بن حارثة: «إلى متى تأكل الربا، وتطعمه الناس»، فامتنع من ذلك، ورَوَى له خبر الربا أن النبي عليه السلام قال: «**لا تبيعوا البر بالبر...**» إلى آخره[(٥)]. وهذا يدلّ على أنهم اعتقدوا جوازَ العمل بخبر الواحد، وبناءَ الأحكام عليه من غير نكير ولا تغيير بينهم، فوجب المصير إليه، والاعتماد عليه.

أما شبهتهم، فإنهم تمسكوا في هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٨]، وقال: ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، وكثير من الآيات تدلّ على ذم الظن والعمل به. وخبرُ الواحد ـ قالوا ـ: لا يفيد إلا الظن فيجب ترك العمل به.

الجواب، أنا نقول: نحن لا نعمل في خبر الواحد بالظن، ولكن عنده،

---

(١) رواه أبو داود (٣/ ٤٥١ ـ ٤٥٣)، والترمذي (١١٤٥). وانظر: «**حديث سفيان الثوري**» (١٥٢).

(٢) **المُخابَرَة**: كراء الأرض على شيءٍ من الخارج منها.

(٣) رواه مسلم (١٥٤٧).

(٤) كذا، والقصة بين عبادة بن الصامت، ومعاوية، ولم أقف فيها على ذكر أبي سعيد، رواه مسلم (١٥٨٧). وليس فيه قبول معاوية له.

(٥) لم أقف عليه، وانظر: «**الصحيح**» لمسلم (١٥٩٤)، وغيره.

فالظن عندنا أمارةٌ على وجوب العمل. والشك يكون أمارة، وهذا لأن الإنسان[١] يعلم من وجهٍ أنه ظان كما يعلم أنه شاك وكما يعلم أنه عالم، وهذا استقصيناه في مسألة القياس.

وادَّعَوْا انعقاد الإجماع في ذلك، ونقلوا فيه: ما رُوِي أن أبا بكر الصديق لم يقبل خبر المغيرة على انفراده(٢). وكذلك عمر ﷺ ما قبل خبر أبي[٣] موسى الأشعري(٤). وكان يردّ خبر فاطمة بنت قيس(٥). وكثير من الصحابة ردّوا خبر واحد وما أُنكر عليهم ذلك، فنُزِّل ذلك إجماعًا منهم على ترك العمل به.

والجواب عن ذلك، أنا نقول: دعوى الإجماع في ذلك محال، وما نقلتموه عن أبي بكر وعمر فلا حجة لكم فيه[٦]، فإنهما قبلا قول اثنين، وليس الخلاف في الخبر الذي يَرويه واحدٌ فحسب بل الاثنان والثلاثة، إلى أن ينتهي إلى حد التواتر فهو محل الخلاف، وقد قبلا رواية الاثنين. على أنه كما أنهما ردّا خبر واحد فقد رُوِّينا(٧) عنهما وعن غيرهما أنهم قبلوا خبر واحد، وعملوا به، فلا حجة لكم في ذلك. وعلى أنا نقول: إنما ردّا خبرَ

---

[١] في الأصل: (الناس)، وكتب الناسخ فوق السطر بخطه (الإنسان)، وهو أسد.
(٢) تقدم قريبًا.
[٣] في الأصل: (أبو). وله وجه في الرسم دون النطق، انظر: «**معاني القرآن**»، للفراء (٣/ ١١٤).
(٤) تقدم قريبا.
(٥) تقدم (ص: ١١٣).
[٦] في الأصل: (فيها)، والمثبت أشبه.
(٧) يجوز ضبط هذه الكلمة على وجهين: فتح الراء مخففةً وبعدها واو مفتوحة، والمعنى: ثبت لنا الرواية عن كذا وكذا. **والثاني**: ضم الراء مشددة وبعدها واو مكسورة مشددة، والمعنى: روى لنا أشياخنا. وكل من الوجهين جائز ما لم يثبت عن عالم تعيين أحدهما اصطلاحًا له. انظر: «**التعيين**»، للطوفي (ص: ١٤ ـ ١٥)، و«**النكت على مقدمة ابن الصلاح**»، للزركشي (١/ ١٢٨)، و«**النكت الوفية**»، للبقاعي (٢/ ١٧٢).

المغيرة وأبي موسى طلبًا للزيادة تَقيةً واحتياطًا وتحرزًا، ونحن لا نمنع أن تعتبروا في خبر الواحد ما يُؤكد به الظن والثقة بالراوي، **فإن للصحابة في ذلك مذاهب:**

فمنهم من كان لا يَقبل إلا قول اثنين.

ومنهم من كان يَعتبر لفظ الشهادة.

ومنهم من كان يُحلِّف الراوي؛ كعلي كَرّم الله وجهه، فإنه نقل عنه أنه قال: «ما سمعت من النبي عليه السلام شيئًا إلا ونفعني الله بما شاء أن ينفعني به، ولا حدثني غيره إلا حلَّفته، ولا حَلَف لي إلا صدقته، إلا أبو بكر فإنه حدثني أبو بكر، وصدق أبو بكر»[1]. ولهذا قال عمر رضي الله عنه لأبي موسى: «إني ما اتهمتك».

وأما خبر فاطمة، فإنما ردّه لأنه كان يتهمها بالنّسيان، فإنها روت أنّ النبي عليه السلام ما فرض لها سكنى وكان قد فرض لها، وإنما أقعدها في بيتِ ابن أمّ مكتومٍ لأنها كانت تبدو على أحمائها[2].

أما المعنى لهم في المسألة، فإنهم قالوا: الباري تعالى أوجب على نبيّه صلوات الله عليه أن يُبلّغ الكافّة، وتبليغ الكافّة لا يكون إلا إذا بَلّغ النبي عليه السلام إلى عدد التواتر، وأولئك بلغوا إلى عدد التواتر، هكذا أبدًا، أما بتبليغ الواحد لا يتحقق البلاغ إلى الكافة، فإن الواحد يحتمل أن يموت أو يَنسى أو يكذب أو يَكتُم، فيفضِي ذلك إلى سقوط التبليغ، وذلك مما لا وجه له.

يدل عليه: أنّ الله أكمل لنا الدين على ما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]. وإنما يكون الدّين كاملًا لنا إذا نقل إلينا على الوجه الذي كان، وهذا لا يتحقق إلا إذا رواه الخلق الكثير والجم الغفير، أما إذا استقل بنقله الآحاد، واستبدّ بروايته الأفراد لم يبلغ إلينا على ما كان عليه، فلا يتحقق كماله عندنا.

يدل عليه: أنا إذا قلنا: إنّ خبر الواحد يكون حجةً أفضَى ذلك إلى أنه

---

(١) تقدم (ص: ١١٣).

(٢) انظر: «**الصحيح**» لمسلم (١٤٨٠).

إذا رَوَي لنا واحدٌ[١] خبرًا عن النبي ﷺ أن نتوقف فيه؛ لاحتمال أن يكون هناك أحد غيره يروي خلاف ذلك؛ فيفضي إذن إلى إيقاف الأحكام، وهذا مما لا وجه له.

الجواب، أما قولهم: (إن الله أوجب على النبي ﷺ أن يبلغ الكافة[٢])، مُسلّم، وقد حصل التبليغ بطريق قامت به الحجة واتضح به العذر، فإنه ما زال يُنفِذ أصحابه ورُسُلَه إلى كل ناحيةٍ وطَرَف يدعونهم إلى كلمةِ الحق، ويخبرونهم بأحكام الله تعالى وشرعه.

أما قولهم: (إن الواحد يحتمل أن يموت أو ينسى)، قلنا: نحن لا ننكر هذا الاحتمال، ولكن هذا لا يمنع من حصول البلاغ، فإنه إنما يلزمنا ما اتصل بنا من الأحكام ونُقل إلينا من الواجبات، أما ما لم نطلع عليه، ولم يصل إلينا فلا يلزمنا.

يحققه: أن كثيرًا من هذه الفرائض والواجبات يسقط بأعذارٍ كالحيض والجنون، فكذلك أيضًا في هذه الصورة، يجوز أن تسقط بعض الأحكام عنّا لقيام جهلنا بها وعدم اطلاعنا عليها.

أما قولهم: (إن الله تعالى أكمل لنا الدّين)، قلنا: مُسلّم، فإنّ **كمال الدين بحفظ أصله ـ وهو الكتاب ـ، ودعائِمِه وأركانِه ـ وهي الواجبات الخمس ـ، وأما ما عداها من الفروع فإنها تَلزم من بلغته وثبتت عنده صحتها، وأما من خَفِيَت عليه أو لم تصل إليه، فهو معذور في ذلك.**

وأما قولهم: (إن هذا يُفضِي إلى إيقاف الأحكام؛ لأنه يحتمل أن يكون هناك خبرًا آخر يعارضه)، قلنا: هذا باطل، فإنه بعدما غلب على ظنه صدق الراوي وجب قبول قوله والعمل به، ولا يجب أن يتوقف على وجود معارِض، ما هذا إلا كما نقول في الحاكم إذا شهد عنده شاهدان يغلب على ظنه صدقهما: وجب عليه العمل بقولهما، وإن كنا نُجوّز أن يكون الحال

---

[١] في الأصل: (واحدًا)، غلط.

[٢] في الأصل: (الكافر)، والأشبه ما أثبت، فقد تقدم في كلام المعترض: (أن يبلغ الكافة).

بخلاف ما ذكروه، ولكن لا نَظَر إلى ذلك الاحتمال؛ بل وَجبَ أن يُحكم للحال إلى أن يَقوم دليلٌ يُعارض ذلك، فكذلك في مسألتنا، يجب العمل به إلى أن يقوم معارِضٌ ومناقِض، والله أعلم.

۞ مسألة:

خبر الواحد الفرد يُقبل عندنا. وقال أبو هاشم الجبائي: خبر الواحد لا يقبل، وإنما يُقبل خبرُ اثنين عن اثنين إلى النبي عليه السلام[(١)].

وحرف المسألة: أنّ الرواية عندنا لا تجري مُجرى الشهادة. **وعنده**: أنّ الرواية تجري مُجرى الشهادة[(٢)].

أما دليلنا، فنحتج في ذلك بفعل النبي عليه السلام، فإنه لمّا رَوَى له عقبةُ بن أبي مُعَيْط أنّ الذين بُعث إليهم منعوا الزكاة، عزم على قِتالهم وحِرابهم بناءً على قوله وعملًا بخبره[(٣)]. ورُوِي عنه ﷺ أنه خرج لرؤية هلال رمضان، فرأى أعرابي الهلال، فقال له: «**أتشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله**» فقال: نعم، فقَبِل خَبَره في ذلك، وأمر المنادي أن يُنادِي في النّاس بالصوم[(٤)].

ونَدّعِي في ذلك الإجماع، فإنّ الصحابة ما زالوا يعملون بخبر الواحد الفرد، فمن ذلك أن أبا بكر روى أن النبي عليه السلام قال: «**نحن معاشر الأنبياء لا**

---

(١) كذا، والنقل في كتب المعتزلة وغيرهم إنما هو عن أبي علي [وهو المراد عند إطلاق: الجبائي]. ثم المحقق عن أبي علي في كتب أصحابه أنه لا يرده مطلقًا؛ بل يقبله إذا عضده ما يقويه، «**المعتمد**» (٢/ ٦٢٢)، و«**المُجزي**» (٢/ ١٧٠). وانظر: «**البرهان**» (١/ ٦٠٨)، و«**المنخول**» (ص: ٢٥٥).

(٢) هذا البناء في «**سلاسل الذهب**» (ص: ٣١٩)، عن ابن برهان.

(٣) تقدم (ص: ١٤٨)، وهو الوليد بن عقبة، كما مرّ التنبيه عليه.

(٤) رواه أبو داود (٢٣٤٠)، والنسائي (٢١١٢)، والترمذي (٦٩١)، وابن ماجه (١٦٥٢)، من حديث سماك عن عكرمة عن ابن عباس. قال الترمذي: «أكثر أصحاب سماك رووا عن سماك عن عكرمة عن النبي ﷺ **مرسلاً**». وظاهر تصرف أبي داود: ترجيح المرسل. وانظر: «**تنقيح التحقيق**»، لابن عبد الهادي (٣/ ٢٠٩).

نُورث، ما تركناه فهو صدقة»[١]، وقبل الناس ذلك منه وعملوا به. وكذلك عمر، قَبِل قول الذي رَوى له أنّ النبي ﷺ ورَّث زوجةَ أشيم الضَّبابي من ديةِ زوجها. وكذلك قَبِل خبرَ عبد الرحمٰن بن عوف في حق المجوس. وابنُ مسعود قَبِل خبرَ أبي الجرّاح الأشجعي، ـ وقيل: معقل بن سنان ـ. وابنُ عمر قَبِل خبرَ رافع بن خديج. ومعاوية قبل خبر أبي سعيد الخدري[٢]. وكثير من ذلك لا يمكن حصره ولا ضبطه.

وأما المعنى، فإنا نقول: أجمعنا على أنّ المفتي والمجتهد إذا أخبر بحكم وجب على العامي قبوله والعمل به؛ كذلك هاهنا الراوي إذا أخبر عن النبي ﷺ بخبرٍ، يجب قبوله.

يدل عليه: أنّ المجتهد يُخبِر عن الشافعي وأبي حنيفة، والراوي يُخبِر عن النبي ﷺ.

يدل عليه: أنّ خَبَر الاثنين لا يُفيدُ العلم وإنما يفيد ظنًّا، فإذا غلب على ظننا صدقُ هذا الواحد العدل وجب العمل به؛ لأنه ليس ظن بأولى من ظن، فوجب إدارةُ الحكم على ما يمكن ضبطه، وهو قول الواحد العدل.

يدل عليه: أنه لا يخلو إما أن يقول: كل واحد من الراويين يشترط له أن يروي عن اثنين، والاثنان يرويان عن أربعة، أو كل واحد يَروي عن واحد إلى النبي ﷺ. فإن قال: كل واحد يروي عن اثنين، فهذا يُفضي إلى أن يتضاعف عدد الرواة تَضاعُف سُفْرَةِ الشّطْرَنج[٣]، وذلك يُفضِي إلى مُحال. وإن

---

(١) أخرجه البخاري (٣٠٩٣)، ومسلم (١٧٥٩)، من حديث أبي بكر الصديق. وليس فيه: «**نحن معاشر الأنبياء**». قال ابن كثير في «**تحفة الطالب**» (ص: ٢١٣): «بهذا اللفظ لم أجده في شيء من الكتب الستة». وفي «**المسند**» (٩٩٧٢)، و«**السنن الكبرى**»، للنسائي (٦٢٧٥): «**إنا معاشر الأنبياء**».

(٢) كل ذلك تقدم (ص: ١٣٤، ١٥٢، ١٥٣).

(٣) **سفرة**: رقعة، والشطرنج: بكسر الشين وفتحها، والكسر أكثر، «**المعرب**»، للجواليقي (ص: ٤١٤) [ط. القلم]، و«**عمدة المحتج**»، للسخاوي (ص: ٣٢). وانظر في تضاعف رقعة الشطرنج: «**الآثار الباقية عن القرون الخالية**»، للبيروني (ص: ١٧٧) =

قلتم: إنه يُكتفي برواية واحد عن واحد، فإذا جاز لنا أن نقبل قول هذا الواحد ونحكم بصدقه فيما يرويه عن شيخه، فلأن نَقبل قوله ونحكم بصدقه فيما رويه عن النبي عليه السلام كان ذلك بطريق الأولى.

أما شبهته، فإنه قال: أبو بكر ما قَبِل خبر المغيرة وحده، وعمر ما قَبِل خبر أبي موسى الأشعري وحده، وهذا يدلّ على أنه لا يجوز قبول خبر الواحد الفرد.

والجواب، أنا نقول: كما نقلنا عن الخليفتين أنهما ردّا قول واحد فإنا رَوَينا عنهما وعن غيرهما أنهم قبلوا قول واحد. وعلى أنهما إذا ردّا خبر هاذين لا لأن الاثنين شرط ولكن لطلب زيادةِ احتياطٍ واحتراز، ونحن لا نمنع عن مثل هذا، فإنه يجوز أن يُحتاط باليمين وبضم آخر أو بالشهادة، وإنما نمنع أن يكون ذلك شرطًا، ولهذا كان علي رضي الله عنه يحلف بعض الناس ممن[١] حدثه دون البعض، وقال: «ما حدثني أحد إلا حلفته، ولا حلف إلا صدقته، إلا أبو بكر، فإنه حدثني أبو بكر وصدق أبو بكر»(٢)، اعتبَرَ ذلك احتياطًا في حقِّ شخصٍ دون شخص. وكذلك في حقّ أبي بكر وعمر، اعتبرا ضَمَّ آخر إلى هذا الراوي لنوع مصلحةٍ عَنَّت لهما، ولهذا صرّح عمر به، وقال: «ما اتهمتك، وإنما فعلته حتى لا يجترئ الناس على الحديث عن النبي عليه السلام».

وأما من جهة المعنى، فإنه قال: الراوي شاهد على رسول الله ﷺ، فلا يُقبل قوله وحده، كما لو شهد على الواحد منّا.

يدلّ عليه: أنّ الرّاوي يُثبت حكمًا على الدّين أو حكمًا يتعلق به مصلحة الدين والدنيا، والشاهد إنما يُثبت حكمًا تتعلق مصلحته بأمور الدنيا، فإذا لم

= [تحقيق: برويزاذ كائي]، و«**وفيات الأعيان**»، لابن خلكان (٤/ ٣٥٧ ـ ٣٥٩)، و«**صبح الأعشى**»، للقلقشندي (٢/ ١٤١) [ط. دار الكتب المصرية].

[١] في الأصل: (من)، والمثبت أشبه.

(٢) تقدم (ص: ١١٣).

يُقبل في الشاهد على مصالح الدنيا إلا قول اثنين ففي حق من يشهد على مصالح الدنيا والدين ينبغي أن يكون كذلك، وبل أولى مِن قِبَلِ أنّ مصلحة الدنيا تابعةٌ لمصلحة الدين، والتبع لا ينبغي أن يزيد على الأصل.

الجواب، أما قوله: (إن الرواية شهادة على النبي ﷺ)، لا نُسلّم، فإن الشهادة أشد أمرًا وأعظم ضيقًا من باب الرواية، ولهذا المعنى تُقبل في الرواية رواية النساء الخُلّص والعبيد، ولا يقبل ذلك في الشهادة، وتُسمع الرّواية من رواء حجاب، ولا تُسمع الشهادة من وراء حجاب، وتُقبل رواية راوِي الفرعِ مع وجود راوي الأصل، ولا تُقبل شهادةُ شاهدِ الفرع مع وجود شاهد الأصل، **فقد ظهرت التفرقة بينهما.**

أما قوله: (الراوي يُثبت حكمًا على الدّين، والشاهد يثبت حكمًا على آحاد الناس، وتختص مصلحته بالدنيا، وذلك يَعمّ مصلحة الدين والدنيا)، قلنا: هذا هو الحجة عليك، ووجه الفرق بين البابين، فإنّ[١] الراوي إذا أثبت حكمًا على الدين أثبته على نفسه ابتداءً وعلى غيره تبعًا، وليس كذلك الشهادة، فإنه لا يُثبِت بها حكمًا على نفسه، وإنما يثبتها على غيره، فكان متهمًا.

والذي يدل على صحة ذلك: أن الشاهد لو شهد بحكم يقتضِي جلب نفعٍ إلى ولده، أو دفعَ ضَررٍ عنه، لم يكن مقبولًا، وليس كذلك الراوي، فإنه لو رَوَى خبرًا يقتضِي جلب نفعٍ إلى ولده أو دفع ضَررٍ عنه كان مقبولًا[٢] فقد ظهر الفرق بينهما.

۞ مسألة:

عندنا خبر الواحد فيما تعمّ البلوى مقبول، هذا مذهب عامة الفقهاء

---

[١] كذا في الأصل، وله وجه؛ أي: وهو وجه الفرق بين البابين. والأشبه: (ووجه الفرق في البابين: أن...).

[٢] كتب الناسخ في الحاشية (لم يكن مقبولاً)، ولا معنى له.

والمتكلمين. ونُقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: خبر الواحد لا يفيد فيما تعمّ البلوى[(١)].

وهذه المسألة تُبتنى على حرف، وهو أن خبر الواحد فيما تعمّ البلوى لا تتطرق التهمة إليه عندنا. **وعندهم**: أنه تتطرق التهمة إليه.

أما دليلنا؛ فنقول: أجمع الصحابة على قبول خبر الواحد فيما تعم البلوى:

فمن ذلك: ما نُقل عن عبد الله بن عمر أنه قبل خبر رافع بن خديج في المخابرة، وهي مما تعم البلوى.

وكذلك عمر رضي الله عنه قبل خبر عبد الرحمٰن بن عوف في حق المجوس، وكان ذلك مما يعم البلوى، فإنهم إذ ذاك كانوا أهل البلاد، [و]تدعو حاجة كلٍّ إلى معرفة حكمهم.

وكذلك قَبِل خبرَ عائشة في «مسألة الإكسال»، هل يوجب الاغتسال؟! فإن المهاجرين والأنصار اختلفوا في مجلس عمر في ذلك، فقال المهاجرون: الإكسال يوجب الاغتسال، وقال الأنصار: الإكسال لا يوجب الاغتسال، فأرسل عمر بأبي موسى الأشعري إلى عائشة فقال لها: يا أم المؤمنين، إني جئتك في أمر، وإني أُجلُّكِ أن أسألكِ عنه. فقالت: سلني عمّا تَسل عنه أمك. فقال: إن الناس قد اختلفوا في الإكسال، هل يوجب الاغتسال؟! فقالت: «إذا التقَى الختانان وجب الغسل، فعلته أنا ورسول الله واغتسلنا»، فعاد أبو موسى وأخبر عمر بذلك، فقال عمر: «من عَمِل بغير هذا جعلته عليه نكالًا»، فقال زيد بن ثابت: «إنّ عمومتي من الأنصار كانوا يُكسِلون ولا يغتسلون»، فقال عمر: «أعَلِمَ بهم رسول الله وأقرهم على ذلك؟!» فقال:

---

(١) في «**المسودة**» (ص: ٢٣٨) نقلاً عن ابن بَرهان أن قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى: «به قال عامة الفقهاء والمتكلمين. خلافًا لبعض الحنفية»، كذا. وكلامه في النسبة لأصحاب أبي حنيفة في «**الوصول**» (٢/١٧٨)، كما هنا.

«مَهْ»، ـ أي: لا ـ فقال: «نُعارِضُ خبرَ رسول الله ﷺ بفعل غيره؟!»[1].

أما من جهة المعنى، فإنّا نقول: أجمعنا على أن خبر الواحد العدل يُقبل فيما لا يَعم البلوى به، فكذلك فيما يعم البلوى، وهذا لأنه لا معنى لكونه مما يعم البلوى إلا أنه يَكثر حصوله ويَعمّ وجوده، وخبر الواحد ما كان حجةً في محل الوفاق لقلة وجود الحادثةِ لكن لأنه قول معصوم من الخطأ والكذب، وطريقه: صدق الراوي وعدالته، وهذا موجودٌ في حالةِ عموم البلوى، فيجب القبول.

يدل عليه: أنّا نقبل شهادة الشاهد وقولَ المفتي فيما يعم البلوى، فجاز أن يُقبل خبر الواحد فيما يعم البلوى؛ لأن الكل يفيد ظنًّا، فإذا قبلنا البعض ينبغي أن يُقبل الجميع.

يدل عليه: أنّ الخصم ناقض هذا الأصل، وأثبت مسائل مما يعم البلوى بخبر واحد؛ كنقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين، والقهقهة في الصلاة، وأوجب الوضوءَ بالنبيذ، وثنّى الإقامة وأوجب الوتر، كلُّ ذلك بخبرِ الواحد، وهو مما يعم ويستغرق.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: خبر الواحد فيما يعم البلوى يتطرق إليه الشك والاحتمال، وبناءُ الأحكام على الشك لا يجوز.

بيان أنه يتطرق إليه احتمال: أن ما يعم البلوى يكثر السؤال عنه، وما يكثر السؤال عنه يكثر الجواب عنه، وما يكثر الجواب عنه يكثر تحدث الناس به ويلهجون بذكره فإذا انفرد به واحد أوجب ذلك تطرق احتمال إليه وتشكك

---

(١) منتشر على ألسنة الفقهاء بهذا السياق، انظر: «**التعليقة**»، للقاضي حسين (١/ ٣٦٦). وبمعناه في «**الموطأ**» لمالك (١/ ١٣١) [مختصرًا]، و«**الصحيح**» لمسلم (٣٤٩، ٣٥٠) [مطولاً]. وأما قولها: «فعلته أنا ورسول الله...»، فليس في حديث أبي موسى عنها، وإنما هو حديث آخر، أخرجه الترمذي (١٠٨)، وابن ماجه (٦٠٨)، والنسائي في «**الكبرى**» (١٩٤)، عن محمد بن القاسم عن أبيه عن عائشة. قال الترمذي: «حسن صحيح». وصححه ابن حبان (١١٧٥)، وابن القطان في «**بيان الوهم والإيهام**» (٥/ ٢٦٧).

فيه، وبهذا الطريق رددنا على من[١] أخبرنا أنّ الخطيب في يوم الجمعة خطب على كسرى وقيصر وسب الإسلام والمسلمين، فإن ذلك لما كان مما تتوفر الدواعي على نقله وإشاعته، وتفرد به هذا الشخص علمنا كذبه قطعًا؛ لأنه أخبرنا عن عكس الطباع وخرق العادات، فصار بمثابة من أخبرنا أنّ الجبال انقلبت ذهبًا، وأن دجلةَ صارت دمًا، فإنا لا نقبل خبره بل نقطع بكذبه؛ كذلك هاهنا.

قالوا: وأما ما قلتم: أننا ناقضنا به من المسائل، فليس فيه شيءٌ أثبتناه بخبر واحد:

أما الوتر فإنّ أصل مشروعيتها مما توافقت الأمة عليه، وإنما أثبتنا صفة الوجوب.

وأما الوضوء من الخارج من غير السبيلين، فإنما أثبتناه بأخبار مستفيضةٍ شائعةٍ قد ذكرناها في مواضعها.

وأما القهقهة، فإنها ليست مما تعم الصلاة، فإن الصلاة ليست موطن اللعب والضحك.

وأما الوضوء بالنبيذ، فليس مما تعمّ البلوى أيضًا، فلا تناقض على أصلنا بحال.

الجواب، أما قولهم: (إن خبر الواحد فيما يعم البلوى تتطرق التهمة إليه)، لا نُسلّم.

أما قولهم: (إنه يكثر السؤال عنه، والجواب؛ فالدواعي تتوفر على نقله)، قلنا: ليس هذا مما يكثر السؤال عنه، ولا مما تتوفر الدواعي على نقله، إذ ليس المطلوب منه العلم واليقين، وإنما المطلوب منه العمل، ووجوب العمل يُكتفَى فيه بغلبةِ الظن، وإنما تتوفر الدواعي على نقل ما كان من خوارق العادات وبدائع الآيات، فإن كلّ إنسان يجد من نفسه باعثًا على علم ذلك ومعرفته، فيكثر نقله. وعلى هذا يُخرّج ما ذكروه[٢] من خبر الخطيب

---

[١] في الأصل: (على أن من)، ولا معنى لهذه الزيادة.

[٢] في الأصل: (ذكره)، والمثبت أشبه.

وانقلاب دجلة دمًا، فإنّ ذلك مما تَستنكره الطِباع، وتمجّه[١] الأسماع؛ لأنه غير مألوفٍ ولا معهود ولا معروف، فيتشوفون إلى علمه ومعرفته، فإذا تفرّد الواحد به تطرّقت التهمة إليه، وكان خبره مردودًا[٢] عليه، بخلاف مسألتنا.

والذي يدل على صحة ذلك: أنّ الخصم ناقضَ في مسائل.

أما قولهم: (الوتر ثبت أصل مشروعيتها بالإجماع)، قلنا: نحن إنما نلزمكم الوجوب، فإنه ما ثبت إلا بخبر واحد.

وأما قولهم: (بأن الوضوء بالخارج من غير السبيلين ثبت بأخبارٍ مُستَفِيضة)، قلنا: هل حَصَّلَت هذه الأخبار لكم العلم أو لم تُحَصِّل؟! إن أفادتكم علمًا فينبغي أن تقولوا: إنها متواترة. وإن لم تُفِد العلم فلم تخرج عن كونها آحادًا فينبغي أن لا تُقبل؛ لأن شرط قبول الخبر عندكم فيما هذا سبيله: أن يُتحدث به وأن يكثر ذلك بينهم، وهذا المعنى لم يُوجَد، فينبغِي أن لا تقبلوا هذه الأخبار، وحيث صرتم إلى ذلك، ما كان إلا لما ذكرناه، وهو أنه لمّا غلب على الظن صِدق الراوي، وجب المصير إليه والعمل به، فكذلك في غيره.

۞ مسألة:

الزيادة إذا لم تُنقل نَقل الأصل عندنا يجب العمل بها. وقال أصحاب أبي حنيفة(٣) وبعض أهل الحديث: لا تُقبل ولا يجب العمل بها.

---

[١] في الأصل: (ولا تمجه)، غلط.

[٢] في الأصل: (يكون مردودًا)، والمثبت أشبه.

(٣) في «**المسودة**» (ص: ٢٩٩): «حكى ابن برهان هذا المذهب الثاني عن أبي حنيفة»، كذا ولعل في النقل سقطًا. ومشهور بين الناس نسبة هذا القول لأبي حنيفة وأصحابه أو أكثرهم، انظر: «**التلخيص**» (٢/ ٣٩٧)، و«**البرهان**» (١/ ٦٦٣). وفي النقل عنهم نظر، فليس لهم في هذا المسألة خلاف محقق، وإنما المذهب عندهم قبول الزيادة إذا كان راوي الأصل واحدًا، أما إذا اختلف مخرج الخبر، فينزلونه منزلة الحديث المستقل. ذكر ذلك أبو الحسن الكرخي ـ فيما نقله عنه صاحبه أبو بكر الجصاص في «**الفصول**» (٣/ ١٧٧) ـ، والسرخسي في «**أصوله**» (٢/ ٢٥).

وصورة ذلك: أن يتفق جماعةٌ على رِواية خبرٍ ويتفرد واحد منهم بزيادة.

وبناء المسألة على حرف، وهو أنّ المنفرد بالزيادة لا يُنزّل منزلة خلاف الإجماع عندنا. **وعندهم**: أنه ينزل منزلة خلاف الإجماع(١).

أما دليلنا، ، فإنا نقول: عدل ثقة فتُقبل زيادته كما قُبِل أصل خبره.

يدلّ عليه: أنه لو رَوَى خبرًا مُفردًا قُبل، فكذلك إذا انفرد بالزيادة.

يدل عليه: أن هذه الزيادة يمكن أن تكون صحيحة والراوي ثقة، فيجب قبولها. **بيان إمكان الصحة**: أنه يحتمل أنّه سَمِع ولم يَسمعوا، بأن أدركوا النبي ﷺ في أثناءِ الكلام، وإن سمعوا فيُحتمل أنه حفظ ونسوا، فإنه ليس كل من سمع شيئًا حفظه، ويحتمل أنه رَوى ولم يرووا، فإنه ليس كل من حفظ شيئًا رواه. فإذا كان لها(٢) هذه الوجوه من الاحتمالات وجب قبولها.

يدل عليه: أنه [إذا] شهد شاهدان بحقٍّ، وشهد آخران به وبزيادةٍ عليه قُبل، فكذلك في الرّواية.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: هذه الزيادة مشكوكة، فلا يجب قبولها ولا العمل بها، فإن الأحكام لا تثبت بالشك. **بيان الشك**: أنّ هؤلاء بأسرهم لما اتفقوا على رواية هذا الخبر معه وخالفهم بهذه الزيادة، تطرّق الاحتمال إليه، إذ لو كانت صحيحة لسمعها الكلّ ورووها، فلما انفرد تطرّقت التهمة نحوه.

يدل عليه: أنّ أحد الـمُقَوِّمين(٣) إذا انفرد بذكر زيادة لم يُقبل، فكذلك الراوي.

يدل عليه: أنّ تفرده بهذه الزيادة مع اتفاق الكل على تركها يُنزّل منزلة خلاف الإجماع، ثم خلاف الإجماع لا يُقبل، فكذلك هاهنا.

ويُخرّج على هذا: فصلُ الشهادة، فإن كل واحد من الشهادتين حجةٌ مستقلة بنفسها.

---

(١) هذا البناء للمسألة في «**سلاسل الذهب**»، للزركشي (ص: ٣٢٨)، عن ابن برهان في **الأوسط**.

(٢) أي: الزيادة.

(٣) يعني: المعينين لقيمة السلعة.

والجواب، أما قولهم: (إن هذه الزيادة مشكوكة)، فماذا تَعنون به؟! إن أردتم أنها غير معلومةٍ فهذا مُسلّم. وإن أردتم أنها ليست مظنونة، فلا نُسلّم، ولكن المعتبر في الباب إنما هو غَلبة الظن، فإنّ أصل خبرِ الواحد لا يُطلب منه إلا الظن، فكذلك في الزّيادة.

يدل عليه: أنهم لو وافقوه على هذه الزيادة ما حصل العلم بها، فكذلك إذا خالفوه لا تخرجُ عن كونها مظنونة.

أما قولهم: (إنه قد تطرقت التهمة إليه)، لا نُسلّم، إذ لو تطرقت التهمة لرُدّت أخباره جميعها. ولأن التُهمة إنما تتطرق إليه إذا لم يكن لهذه الزيادة وجهٌ ولا احتمال، وبيّنا أنها محتملة. وعلى أنه لو كان متهمًا لقدحوا فيه ولردّوا هذه الزيادة، فلما أطلقوا روايتهم من غير تعرّض لما ذكره من الزيادة عرفنا أنه ليس بمتهم. **وعليه يُخرّج فصل المُقوِّم**، فإن كل واحد منهما يدعي العلم له والجهل على صاحبه، فيقول: أنا أعلم قيمة هذه السلعة، وهي كذا وكذا، والآخر يرد عليه بمثل ذلك، فتطرقت التهمة إليه.

وأما قولهم: (إن هذه الزيادة تنزل منزلة خلاف الواحد)، قلنا: فخلاف الواحد عندنا مُعتدّ به. وعلى أنا نقول: خلاف الواحد إنما لم يُقبل إذا اتفقوا على حكمٍ ثم خالف واحد، وهاهنا ما كانت الزيادة حاصلةً بعد اتفاقهم على أنّ الخبرَ المنقول هو هذا دون غيره حتى لا نقبل الزيادة، وإنما رواها مع الأصل من غير أن [يكون][١] نفاها غيره.

۞ مسألة:

خبر الواحد إذا خالف القياس، عندنا يكون مقبولًا. وقال أصحاب مالك: لا يُقبَل؛ بل القياس يكون مقدّمًا(٢). وقال أصحاب أبي حنيفة: إن

---

[١] زيادة يقتضيها السياق.

(٢) اختلف أصحاب مالك عنه، وانظر طرفًا من ذلك في: التعليق على «**غرر المحصول**»، للبُرْزِي (ص: ٢٧٩).

خالف قياس الأصول لم يُقبل، وإن خالف غير قياس الأصول قُبِل[١].

وحرف المسألة: أنّ خبر الواحد عندنا أقوى من القياس. **وعندهم**: أن القياس أقوى.

أما دليلنا، فنتمسك بخبر معاذ، فإن النبي ﷺ قال له: «**بم تحكم؟!**» قال: بكتاب الله. قال: «**فإن لم تجد؟!**» قال: بسُنَّة رسوله، قال: «**فإن لم تجد؟!**» قال: أجتهد رأيي[٢]. فقدّم السُّنَّة على القياس.

ثم ندّعِي الإجماع في ذلك من الصحابة، فإنهم انقسموا إلى عامل به ومُقرّرٍ عليه، **أما العامل**، فإنه رُوِي عن عمر بن الخطاب أنه أراد أن يُفرّق بين ديات الأصابع لاختلافها في المنافع، فرُوِي له أنّ النبي ﷺ أوجب في كلّ أصبعٍ مما هنالك عشرًا من الإبل، فصار إليه، وقال: «كِدنا أنْ نقضِي برأينا»[٣]. وكذلك رُوِي أنه أراد أن يُهدِر ديةَ الجنين حتى رُوِي له خبر حَمَل[٤] بن مالك بن النابغة، فإنه أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إني

---

(١) لهم في ذلك تفصيل وتحرير، وأما الرّد مطلقًا فلا يعرف عنهم. قال أبو بكر الرازي الجصاص: «وتحصيل ما روينا عنه [عيسى بن أبان]: أنه نزّل أخبار الآحاد على منازل ثلاث:

أحدها: ما يرويه عدل معروف بحمل العلم والضبط والإتقان، من غير ظهور [نكيرٍ] من السلف عليه في [روايته]، فيكون مقبولاً، إلا أن يجيء معارضًا للأصول التي هي: الكتاب، والسُّنَّة الثابتة، [والاتفاق]. **ولا يُرد بقياس الأصول**.

والثاني: ما يرويه من لا يُعرف ضبطه وإتقانه، وليس بمشهور بحمل العلم، إلا أن الثقات قد حملوا عنه، **فخبره مقبول ما لم يرده قياس الأصول، ويسوغ به رده وقبوله بالاجتهاد**.

والثالث: ما يرويه رجل معروف، وقد شك السلف في روايته واتهموا غلطه، **فروايته مقبولة ما لم تعارضه الأصول التي قدمنا، ولم يعارضه القياس، [فيسوغ] الاجتهاد في ردّه بقياسِ الأصول**»، «**الفصول**» (٣/١٣٦) [بتصرف يسير].

وانظر: «**تقويم الأدلة**» (١/٤٠٩)، و«**أصول البزدوي**» (ص: ٣٦٨)، و«**أصول السرخسي**» (١/٣٣٨ ـ ٣٤٢).

(٢) سيأتي (ص: ٢٣٦).

(٣) تقدم (ص: ١٥١).

[٤] في الأصل: (حملة)، وفي الموطن الآتي (حُميل)، وكلاهما غلط. والإصلاح من المصادر.

كنت بين جاريتين، فضربتْ إحداهما الأخرى بعمودِ فُسطاطٍ فوضعت جنينًا ميتًا، فأوجب النبي ﷺ غُرَّةَ عبدٍ، فقال حَمَل بن مالك: «كيف أَدِّي من لا أكل ولا شرب ولا استهل، ومثل ذلك يُطلّ؟!» ورُوِي: «ومثل هذا بَطل»[١]. فقال النبي ﷺ: «**أسجعًا كسجعِ الكُهان**»[٢]، فصار عمر إلى هذا الخبر وعمل به، وقال: «كِدنا أنْ نعمل برأينا»، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ذلك في حياته ولا بعد مماته، فنُزّل ذلك إجماعًا.

أما المعنى، فنقول: خبر الواحد أقوى من القياس فكان مُقدّمًا عليه، كما نُقدّم الآية والخبر المتواتر.

يدل عليه: أنّ القياس رأيه واجتهاده، وهذا قول النبي ﷺ، وقول النبي ﷺ أقوى من اجتهاد المجتهد، وهذا لأن قول النبي يصدر عمن لا يجوز الخطأ عليه، وليس كذلك القياس، فإنه يصدر عمن يجوز عليه الخطأ.

يدل عليه: أنّ القياس فرعٌ على الخبر، فلو قلنا: إنه متقدم عليه لعكّر الفرع على أصله بالبطلان، وهذا مما لا وجه له بحال.

يدل عليه: أنّ أصحاب أبي حنيفة قدّموا الاستحسان على القياس، فلَأنْ يُقدّموا خبر الواحد كان أولى، فإن الاستحسان يكون بقول الصحابي، ويكون جَريًا على حكم العُرف والعادة.

يدلّ عليه: أنهم بالغوا حتى قالوا: قولُ الصحابي إذا خالف القياس يكون حجة؛ لأنه يحتمل أن يكون ذكره توقيفًا، فإذا قدّموا قولَ الصحابي لاحتمال التوقيف فيه، فلَأنْ يُقدّم الخبر الذي يَنطق بالتوقيف عن النبي ﷺ كان أولى.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: القياس أقوى من خبر الواحد، فكان مقدمًا

---

(١) انظر: «**مشارق الأنوار**»، للقاضي عياض (١/ ٢١٥).

(٢) رواه البخاري (٥٧٥٨)، ومسلم (١٦٨١)، من حديث أبي هريرة. ورواه مسلم (١٦٨٢)، من حديث المغيرة. ولفظه: «**هذا من إخوان الكهان**»، «**أسجع كسجع الكهان**». وأما قضاء عمر، فكان برواية المغيرة وشهادة محمد بن مسلمة له، البخاري (٦٩٠٥، ٦٩٠٧)، ومسلم (١٦٨٩).

عليه. **والدّليل على أنه أقوى**: أن المجتهد من اجتهاده على يقين، وهو من صِدق الرّاوي على ظنٍّ وتردّد.

يدلّ عليه: أن القياس إذا شهدت له الأصول فشهادتها له من جهةٍ واحدةٍ لا احتمال فيها، وليس كذلك الخبر، فإن الاحتمال متطرق نحوه، فكان القياس أقوى.

الجواب، أما قولهم: (إن القياس أقوى)، لا نُسلّم.

أما قولهم: (إنه من اجتهاده على يقين، ومن صدق الراوي على ظن وتخمين)، قلنا: ليس كذلك، لا يقين في الاجتهاد، وإنما هو ظن، والظن هاهنا أقوى؛ لأن الأمارات الدالة على صدق الراوي محسوسة، وهي: عفته وديانته ومحافظته على أوامر الشرع ونواهيه، وليس كذلك الأمارات الدالة على صحة الاجتهاد، فإنها مظنونة، فكان الخبر أقوى.

أما قولهم: (الأصول تشهد له من جهة واحدة)، قلنا: ليس كذلك؛ بل هي محتملة ومترددة، وأما الخبر فإن شواهد صِدقه لا احتمال فيها، على أنها وإن كانت شهادتها من جهة واحدة، ولكن ذلك لا يمنع من أن يُقدّم خبرُ الواحد عليه، ألا تَرَى براءَة الذِّمة، فإن الشهادة لها من جهةٍ واحدة، فإن الله تعالى خلق كل آدمي بريءَ الذِّمة والساحة، وهذا لا احتمال فيه، ومع ذلك جاز شَغلها بخبر واحد كذلك هاهنا.

وأما قول أصحاب أبي حنيفة: (إن خالف قياس الأصول لم يُقبل)، فنقول: ماذا تعنون بقياس الأصول؟!

أتريدون به أنّ جَميع الأصول تَشهد له، فذلك يصير قطعيًّا، وليس الكلام فيه.

وإن أردتم بقياس الأصول ما له أصل، فما من قياس إلا وله أصل، فهذه الزيادة لا فائدة لها، وقد دللنا على أنّ خبر الواحد يُقدّم على القياس، فكان خلافكم مندرِجًا فيه.

فَصْلُ

معقودٌ في الشرائط المعتبرة في الراوي

وهي أربعة:

أحدها: أن يكون بالغًا، أما الصبي فلا يقبل خبره، فإن أصحاب النبي عليه السلام ما راجعوا صبيًّا في شيءٍ سَمِعه من رسول الله ﷺ ولا سمعوا خبره.

ثانيها: أن يكون عاقلًا، فأما المجنون والمعتوه فلا يقبل خبره؛ لأنه لا يَعلم ما يروي، ولا يَفهم ما يَسمع.

ثالثها: أن يكون مسلمًا، أما الكافر فلا يُقبل خبره؛ لأنه متهم في الدين فلا تُسمع روايته.

رابعها: أن يكون عدلًا، فأما الفاسق فلا يقبل خبره؛ لأنه غير موثق به فيما يرويه، فلا تَطمئن النفس إلى خبره، ولا تحصل الثقة بقوله.

وهذه الشرائط اجتمعت بأسرها في أصحاب النبي عليه السلام، فيجب قبول أخبارهم.

ونُقل عن المعتزلة(١) أنهم قالوا: في أصحاب النبي عليه السلام من ثبت فِسقه، وهم الذين قاتلوا علي بن أبي طالب وخرجوا عليه، وطرقوا القول إلى عائشة [و]طلحة والزبير ومعاوية وعمرو بن العاص، قالوا: وإنما كان كذلك لأن إمامة علي عليه السلام ثبتت بدليلٍ مقطوعٍ به متفق عليه، كما ثبتت إمامة من قَبْله. ثم من خرج على الأئمة قبله نحكم بفسقه، فكذلك من خرج عليه، قالوا: إلا أنه نُقِلت التوبة عن عائشة وطلحة والزبير، فزال فسقهم، فإنه روي أنّ عائشة كانت تَبكِي حتى تَبُلَّ خِمارَها بدموعها، فقيل لها: مم تبكين يا أم المؤمنين؟! فقالت: «وددت أن لي ثلاثين ولدًا من رسول الله ﷺ كولد الحارث بن هشام،

---

(١) انظر: «**المقالات**»، لأبي القاسم البلخي (ص: ٤٣٧ ـ ٤٣٩)، و«**المغني في أبواب التوحيد والعدل**»، للقاضي عبد الجبار (٢٠/ ٢/ ٨٤، ٩٣)، و«**البحث عن أدلة التكفير والتفسيق**»، لأبي القاسم البُستي (ص: ١٤٧)، و«**الفائق**»، لابن الملاحمي (ص: ٦١٨).

وأني فقدتهم ولم أشهد يوم الجمل»(١)، فكانت متندمة على ذلك. ورُوِي أنّ عليًّا عليه السلام خرج ليلةَ الجمل[٢]، وقد انصرف الناس، يتصفح وجوه القتلى حتى وقف بطلحة وبه أدنى رمق، فأخذ رأسه على ركبته، ومسح التراب عن وجهه ولحيته، وقال: أعزز[٣] عليَّ أبا محمدٍ أن أراك مُعفَّرًا بين نجومِ السماءِ وبطون الأودية.

شفيتُ نفسي وقتلتُ مَعشري إلى اللّه أشكو عُجَرِي وبُجَرِي(٤)

والله إني لأرجو أن أكون أنا وأنت ممن قال الله تعالى فيهم: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحجر: ٤٧]، فقال له طلحة: مُدّ يَدك يا أمير المؤمنين أبايعك، فبايعه(٥). ورُوِي أنّ الزُّبير مرّ به فارسٌ من أصحاب علي، فقال له: ممن أنت يا غلام؟! فقال: أنا من عسكر أمير المؤمنين، فقال: مُد يدك أبايعك لأمير المؤمنين، فبايعه(٦). فثبتت توبة هؤلاء. وأما معاوية وعمرو، فإنهما ما ثبتت توبتهما.

واعلم أنّ هذا الذي صاروا إليه مذهب خبيث واعتقاد باطل، لا يجوز لمسلم أن يصير إلى مثله ولا يعتقده، فإن أصحاب النبي عليه السلام بأسرهم عدول

---

(١) ذكره القاضي أبو بكر ابن الطيب في «**التمهيد**» (ص: ٥٥٢). وانظر في هذا المعنى: «**الطبقات الكبير**»، لابن سعد (١٠/ ٧٩)، و«**السُّنَّة**»، للخلال (١/ ٣٧٥)، و«**أنساب الأشراف**» (١٠/ ١٨٣)، و«**تاريخ بغداد**» (١٠/ ٢٥٨).

[٢] في الأصل: (الكسر)، والمثبت أشبه، فلعله تصحف على الناسخ.

[٣] في الأصل: (عزز)، والمثبت هو الصواب، والمعنى: أعظم علي.

(٤) عجري وبجري: همومي وأحزاني. قاله الأصمعي وغيره، «**المنتقى من أخبار الأصمعي**» (ص: ١٢٥)، و«**جمهرة اللغة**»، لابن دُرَيد (١/ ٤٦١). **والخبر إلى هنا**: ذكره أبو العباس المبرد في «**الكامل**» (١/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠)، وابن عبد ربه في «**العقد الفريد**» (٥/ ٧٠).

(٥) المعروف أن عليًّا قال هذا لعمران بن طلحة حين دخل عليه في حاجة له، «**الطبقات الكبير**» (٣/ ٢٠٥)، و«**فضائل الصحابة**»، للإمام أحمد (١٢٩٥). ولم أقف على بيعة طلحة له من هذا الوجه. وانظر: «**المستدرك**» (٥٧٠٤).

(٦) لم أقف عليه، وروى الحاكم في «**المستدرك**» (٥٧٠٨)، نحوه عن طلحة رضي الله عنه.

زكّاهم الله تعالى ومدحهم، وأثنى عليهم نبيّه وفضلهم، قال الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وهذا خطابُ مواجهةٍ لأصحاب النبي ﷺ، وباقي الأمة إنما يدخلون في هذه الآية على طريق التبع. وقال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩][١]، فوصفهم الله تعالى بهذه الصفات الحميدة. وقال تعالى في حقهم: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ۖ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ ۚ﴾ الآية [الفتح: ٢٩]. وقال ﷺ: «**خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب**»(٢). وقال ﷺ: «**والذي نفس محمد بيده، لو أن أحدكم أنفق مثل أُحد ذهبًا لم يبلغ مد أحدهم[٣] ولا نصيفه**»(٤)، وقال ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»(٥)، وقال ﷺ: «**هل أنتم تاركون لي أصحابي! لكم صَفو أمرهم، وعليهم كَدَره**»(٦)، وقال ﷺ: «**كُفّوا عمّا شجر بين أصحابي، فإنه سيكون بينهم هَنَاتٌ يغفرها[٧] الله لهم**»(٨). وإذا كنا نُثبت العدالة لمن زكّاه مُسلم والبخاري، فكيف لا نُثبتها لمن زكّاه الله ورسوله؟!

وأما قولهم: (إنهم قاتلوا عليًّا وخرجوا عليه)، فاعلم أنّ قتالهم كان

---

[١] أول الآية في الأصل: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ﴾، سبق قلم.
(٢) رواه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود.
[٣] في الأصل: (أحتهم)، كذا.
(٤) رواه البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤١) من حديث أبي سعيد.
(٥) تقدم (ص: ١٠٩).
(٦) رواه أبو داود (٢٧١٩)، وأحمد (٢٣٩٩٧)، من حديث عوف بن مالك. وأصله عند مسلم (١٧٥٣). ولفظه: «**أمرائي**».
[٧] في الأصل: (هيأت يغفره) والمثبت أشبه.
(٨) لم أقف عليه.

مستندًا إلى دليل وشبهة، وإن أخطأوا فيه، فهم مثابون عليه، قال عليه السلام: «**من اجتهد فأخطأ فله أجر**»(١)، والخطأ عن اجتهادٍ وشبهة لا ينتهي إلى حدّ التفسيق والتبديع، ولهذا ما نُقل عن أحد من الصحابة أنه كان يتبرأ من صاحبه، وكلهم صلى بعضهم على بعض وزار بعضهم بعضًا واسترحم بعضهم على بعض، فيجب على كل مسلم ترك الخوض فيما شجر بينهم والدخول فيما وُجِد منهم.

ولهذا رُوِي عن عمر بن عبد العزيز أنه سُئل عن ذلك قال: «تلك دماءٌ طهّر الله منها سيوفنا، فلا نلوث بها أفمامنا[٢]»(٣). وروي عن الشافعي رضي الله عنه أنه سئل عن ذلك قال: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾﴾ [البقرة: ١٣٤](٤).

أما من جاء بعدهم من التابعين وتابعِ التابعين وتابعي التابعين، ففيهم العدل والفاسق والبر والفاجر، فلا بدّ من بيان الفِسق الذي يمنع من قبول الرّواية.

فنقول: اعلم أن الفسق ينقسم إلى قسمين: فسق اعتقاد، وفسق تعاطٍ:

فأما فسق التعاطي، فهو ارتكاب محظورِ الدّين معَ العلم به، فذلك يمنع قبولَ القول بإجماع الأمة(٥)؛ لأن الثقة لا تحصل بقول من يتجرأ[٦] على

---

(١) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦)، من حديث عمرو بن العاص.

[٢] كذا، وهو جمع فم. قال ابن جني في «**سر الصناعة**» (٢/ ٤١٦): «لم نسمعهم قالوا أفمام». وانظر: «**درة الغواص**» [بشرح الخفاجي] (ص: ٢٨٥). ومنهم من صحح فيه الجمع على أفمام وأنه لغة، حكاه أبو حيان الأندلسي عن اللحياني، «**التذييل والتكميل**» (١/ ١٧١).

(٣) أخرجه بمعناه ابن سعد في «**الطبقات الكبير**» (٧/ ٣٨٢)، والبلاذري في «**أنساب الأشراف**» (٨/ ١٧٦)، وابن أبي حاتم في «**آداب الشافعي**» (ص: ٣١٤)، وغيرهم.

(٤) لم أقف عليه، وانظر: «**مناقب الشافعي**»، للبيهقي (١/ ٤٤٥)، في قول الشافعي فيما شجر بين أصحاب النبي ﷺ.

(٥) هذا الإجماع في «**البحر المحيط**» (٤/ ٢٧٣) عن ابن برهان.

[٦] في الأصل (**نحرى**) تحريف، ويحتمل أن تكون (يجترئ).

محظورات الدّين وهو عالم بها؛ لأنه لا يُؤمَن أن يرتكب الكذب.

وأما فسق الاعتقاد، فيُنظر فيه، فإن كان ذلك ببدعةٍ تُخرج عن الدّين؛ كالغلاة من الخوارج والرّافضة الذين يَرون القدح في أصحاب النبي ﷺ، فإنه لا تُقبل أقوالهم؛ **لأنه لا سلف لهم ولا دين**.

وأما من لا تُخرِجه بدعته عن الدّين، فقد اختلف الناس فيهم، **فقال قوم**: لا تُقبل أخبارهم. **وقال آخرون**: تُقبل، ونقل عن محمد بن الحسن أنه قال: «إذا كنا نقبل رواية أهل العدل وهم يعتقدون أن من كَذب فسق، فكيف لا نَقبل رواية أهل البغي وهم يعتقدون أنّ من كذب كفر». أشار إلى أنهم أشد تجنبًا للكذب من غيرهم. **والصحيح ما نُقل عن الشافعي**، فإنه قال: «وأقبل رواية أهل الأهواء والبدع إلا الخَطّابية من الرّفَضَة[١]، فإنهم يتديّنون الكذب»(٢).

الدليل على صحة هذا المذهب: أن هذا الشخص مسلم يتجنب الكذب، فيجب قبول خبره كغيره من المسلمين. فقولنا: (مُسلِم)، صحيح، فإن الكلام فيمن لا تُخرِجه بدعته عن الدّين. وقولنا: (يتجنب الكذب)، صحيح، فإنه يعتقد تجريمه والنهي عنه، فهو يتركه دِينًا.

فإن قيل: إذا كان فسق التعاطي يمنع قبول الرّواية، ففسق الاعتقاد أولى؛ لأن هذا يرجع إلى الأصل، وهذا يرجع إلى الفرع. **قلنا**: هذا نظر منكم إلى صورة الفسق، وليست معتبرةً بعينها، وإنما اعتبرت لأنّها مُسَهِّلةٌ طريق الكذب مُيسِّرَةٌ له[٣] على الشخص، وهذا إنما يتحقق في فسق التعاطي، أما فسق الاعتقاد فإنه لا يُفضِي إلى ذلك، فإن من ذهب إليه، يَعتقد أنّ ما[٤]

---

[١] كذا في الأصل. وهو صحيح.

(٢) تقدما (ص: ٩٨). وكلام محمد والشافعي وبعض هذا الفصل في «**البحر**» (٤/ ٢٧٠)، عن ابن برهان.

[٣] في الأصل (مسيرة لم)، تحريف.

[٤] في الأصل: (أنما)، والمثبت أشبه.

هو عليه هو الدّين الحقّ والأمر العدل، حتى لو اعتقده باطلًا لأقلع عنه، ويَعتقد تحريم الكذب عليه، فلا يكون ذلك الفسق حاملًا له على الكذب.

يدل عليه: أنا لو رددنا روايةَ أهلِ الأهواء لأفضَى ذلك إلى محوِ الكتب وتبييض الدّواوين، فإنّ أخبارهم[١] في الصحاح أكثر من أن تُحصَى وتُستقصَى، **هذا مسلم والبخاري إماما هذا الشأن، يرويان عن قتادة**(٢) **وعَمرو بن عُبيد**(٣)، وكانا قَدَرِيَّين. **وعن عبد الرزاق**(٤)، وكان شيعيًّا. **وعن عِمران بن حِطّان**(٥)، وكان خارجيًّا، فلا طريق إلى ردّ رواياتهم ولا ترك أخبارهم(٦). والله أعلم.



[١] في الأصل: (أخباركم)، والمثبت أسد.

(٢) ابن دِعامة السدوسي البصري أبو الخطاب (ت١١٧هـ)، انظر: «**رجال صحيح البخاري**»، للكلاباذي رقم (٩٨٤)، و«**رجال صحيح مسلم**»، لابن منجويه رقم (١٣٧٨)، و«**هُدَى الساري**»، لابن حجر (٢/ ٤٤٣) [ط. الرسالة].

(٣) ابن باب أبو عثمان البصري (ت١٤٢، ١٤٣هـ). وليست له رواية في الصحيح فيما علمت:
أما البخاري، فذكر في «**الصحيح**» (٧٠٨٣) من حديث حماد عن **رجل لم يسمه** عن الحسن... الحديث. وذكروا أنه عمرو بين عبيد، وأنّ البخاري ذكره ليبين غلطه في إسناد الحديث المذكور. انظر: «**تهذيب الكمال**»، للمزي (٢٢/ ١٣٤ ـ ١٣٥)، و«**فتح الباري**»، لابن حجر (١٣/ ٣٢).
وأما مسلم، فذكره في مقدمة «**الصحيح**» (١/ ٢٢ ـ ٢٣) ونقل طعن الناس فيه.

(٤) ابن همام بن نافع الحميري الصنعاني (ت٢١١هـ)، انظر: «**رجال صحيح مسلم**»، لابن منجويه رقم (١٠١٥)، و«**هُدَى الساري**»، لابن حجر (٢/ ٤١١).

(٥) ابن ظبيان السدوسي الوائلي أبو سماك، (ت٨٤هـ)، انظر: «**رجال صحيح البخاري**»، للكلاباذي رقم (٩٠٤)، و«**هُدَى الساري**» (٢/ ٤٣٧).

(٦) أشار في «**المسودة**» (ص: ٢٦٢) إلى اختيار ابن برهان في هذه المسألة وأنه بسط القول فيها.

فَصْلٌ

الصبي إذا سمع شيئًا في حال صباه جاز له روايته في حال بلوغه، فإن أصحاب النبي ﷺ كانوا يراجعون أحداث الصحابة فيما سمعوه عن النبي كعبد الله بن عباس وابن الزبير وأقرانهما فيما سمعوه من النبي ﷺ. وأدنى القوم درجة محمود بن لَبِيد، فإنه روى أنه قال: «عَقَلتُ عن النبي ﷺ مَجّةً مَجّها في وجهي[١] من بئر في دارنا»[٢]، وقَبِلَ ذلك منه أهل النقل والرواية ولم يردّوه. **وكذلك الكفار إذا أسلموا**، جاز لهم رواية ما تحملوه في حالة الكفر.

وقد اختلفوا في أقلّ سنٍ يصح سماع الصبي فيه، فقالوا: أقل ذلك خمس سنين؛ لأنه أدنى سن يُميِّزُ فيه الصبي ويَفهم ما يُقال. **وأجمعوا على أنّه لا يجوز فيما دون ذلك**. والله أعلم.

۞ مسألة:

إذا قال الصحابي: «من السُّنَّة كذا وكذا»، عندنا: أنه ينصرف إلى سُنَّة النبي ﷺ. وقال أصحاب أبي حنيفة: يكون محتملًا موقوفًا[٣].

---

[١] في الأصل: (غفلت... مجة مجة في في) مكرر، وكله تحريف.

(٢) رواه البخاري (٧٧، ٨٣٩، ١١٨٥)، ومسلم (١/٤٥٦).

(٣) قال علاء الدين عبد العزيز البخاري في «**كشف الأسرار**» (٢/٣٠٨ ـ ٣٠٩): «**عند عامة أصحابنا المتقدمين**... يُحمل على سُنَّة رسول الله ﷺ، وإليه ذهب صاحب «**الميزان**» (ص: ٤٤٨) من المتأخرين.

وعند الشيخ أبي الحسن الكرخي من أصحابنا... لا يجب حمله على سُنَّة الرسول إلا بدليل. وإليه ذهب القاضي الإمام أبو زيد [**التقويم** (١/ ١٧٥)]، والشيخ المصنف [**بزدوي** (ص: **٣٣٢**)]، وشمس الأئمة [**السرخسي** (١/ ٣٨٠)]، ومن تابعهم من المتأخرين».

قلت: التوقف هو الذي اختاره أبو بكر الرازي في «**الفصول**» (٣/ ١٩٧)، و«**شرح مختصر الطحاوي**» (٢/ ٢١٦)، والقدوري في «**التجريد**» (١/ ٢١٨)، (٣/ ١١١٥). ومع ذا، فمنهم من اختلف قوله، فتجد السرخسي في «**المبسوط**» (١/ ٢٤) يقول: «والسُّنَّة إذا أطلقت نصرف إلى سُنَّة رسول الله ﷺ». ولم يتحرر لي قولهم كما أحب. والله أعلم.

وحرف المسألة: أن مطلق السُّنَّة عندنا ينصرف إلى سُنَّة النبي عليه السلام.

وعندهم: أنه لا ينصرف.

أما دليلنا، فنقول: أطلق السُّنَّة فينبغي أن تَنصرف إلى سُنَّة النبي ﷺ؛ لأنه هو السَّنان والشَّارع، فعند إطلاقها تنصرف إليه.

يدل عليه: أن الصحابة متساوون في الاجتهاد، فإذا قال: من السُّنَّة كذا، فليس حَمل ذلك على قول غيره بأولى من حمله على سُنَّته، وإذا لم يجز حمله على سُنَّة القائل، فكذا على سُنَّة غيره؛ لأنه ليس بأولى منه.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: السُّنَّة قد تُذكر ويُراد بها سُنَّة النبي، وتُذكر ويُراد بها سُنَّة الخلفاء الراشدين، قال ﷺ: «**عليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[1]، فإذا وردت السُّنَّة مطلقة فهي محتملة ومترددة، فليس صرفها إلى سُنَّة النبي بأولى من غيره.

الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أنّ مطلق السُّنَّة لا تنصرف إلا إلى سُنَّة النبي ﷺ، وإنما تنصرف إلى غيره إذا كانت مُقيّدةً على ما نطق به الخبر.

الثاني: أنّ سُنَّة النبي هي الأصل، وغيرها تبعٌ لها، فإذا أُطلقت وجب حملها على ما هو الأصل.

۞ مسألة:

إذا قال الصحابي: أَمَرَنا أو نهانا، **عندنا**: أنه ينصرف على أمر النبي عليه السلام. **وقال أصحاب أبي حنيفة**: لا يَنصرف مُطلقه إلى أمر النبي[2].

وبنينا على هذه المسألة: الشفع في الإقامة، فإنا روينا أنّ بلالًا أُمِر أن

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٤٦٠٧)، والترمذي رقم (٢٦٧٦)، وابن ماجه رقم (٤٢) من حديث العرباض بن سارية. قال الترمذي: «حسن صحيح». وقال أبو نعيم في «**المستخرج على صحيح مسلم**» (١/ ٣٦): «حديث جيد من صحيح حديث الشاميين».

(٢) فيه ما تقدم، وانظر: «**الميزان**»، للسمرقندي (ص: ٤٤٧).

يشفع الأذان ويُوتِر الإقامة[١]. **فقالوا هم**: أَمَره بعض أمراء بني أُمَيّة[٢].

أما دليلنا، ، فنقول: الآمر على الحقيقة هو الله تعالى والنبي ﷺ مُبلّغ، فإذا أُطلق الأمر فإنما يَنصرف إلى الآمر.

يدل عليه: أن هذا الأمر إن كان من غير النبي فلا يخلو إما أن يكون موافقًا لأمر الله ورسوله، أو مخالفًا لهما، **لا جائز أن يُقال**: يكون مخالفًا لهما، فإن الصحابي لا يُظن به أنه يأتمر لأمرٍ يُخالف أمر الله ورسوله، فإذا كان موافقًا لأمر الله ورسوله، فإنما الآمر به مخبر في الحقيقة، والآمر هو الله تعالى.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: ذُكر الأمر ولم يُذكر الآمر، فليس صَرْفه إلى بعض الناس بأولى من بعض، فيكون موقوفًا؛ لأنه يحتمل أن يكون أَمَر به إمامٌ قاهر أو أميرٌ جائر، فوجب التوقف فيه.

الجواب، قولكم: (إنه ذُكر الأمر ولم يُذكر الآمر)، قلنا: لم يُذكر صريحًا مُسلّم. وإن قلتم: لم يُذكر دلالة، فلا نُسلّم، وقد بينا وجه الدّلالة في دليلنا.

۞ مسألة:

إذا قال الراوي: حدثني فلان عن رسول الله ﷺ، **عندنا**: أنه يُنزّل منزلة قوله: قال رسول الله ﷺ. وقال بعض أصحاب الحديث: لا يُنزّل منزلة قوله: قال رسول الله ﷺ.

وحرف المسألة: أنّ الرواية عندنا لا تُنزل منزلة الشهادة. وعندهم: أنّ الرواية تُنزل منزلة الشهادة.

أما دليلنا، فإنا نقول: إذا قال: حدثني فلان عن رسول الله ﷺ، ظهر لنا

---

(١) رواه البخاري (٦٠٥)، ومسلم (٣٧٨)، من حديث أنس.

(٢) يعني: من أمراء الشام، كمعاوية، فإن بلالاً توفي في الشام في خلافة عمر، «**الإصابة**»، لابن حجر (١/ ٦٠٦). قال أبو بكر الرازي: «لأنه قد أذن بعد النبي ﷺ بالشام، فجائز أن يكون أمره بعض الأمراء»، «**شرح مختصر الطحاوي**» (١/ ٥٥٤).

وغلب على ظننا أنه سمع ذلك من النبي ﷺ، فيجب العمل به وبناءُ الأحكام عليه، فإن أحكام الشريعة إنما تُبنَى على الظواهر وغلبات الظنون، وهذا حاصل بقوله: عن رسول الله.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: الرواية تُنزّل منزلة الشهادة ولا تُقبل في الشهادة العنعنة، فكذلك لا تُقبل في الرواية العنعنة، فإنه لو قال: أشهدني فلان عن فلان لم يُقبل؛ كذلك هاهنا.

والجواب، أنا نقول: الشهادة بابٌ والرواية بابٌ آخر، فإن الشهادة مبنيةٌ على الشح والتضييق؛ ولهذا المعنَى: اللفظ فيها يتعيّن، فإنه لو قال: أعلم وأتيقن وأقطع وأحلِف بالطلاق والعَتاق، لم تُقبل شهادته، وليس كذلك في الرواية، فإنه لو قال: أخبرني وحدثني وأنبأني وأعلمني، وما شاكل ذلك [قُبل منه][١]. والفرق بينهما ظاهر، وقد تكرر ذكره في مواضع.

۞ مسألة:

المراسيل، هل هي حجةٌ أم لا؟!

واعلم أنّ المراسيل: كل حديث أُسقِطَ فيه ذكر رجل؛ كقول التابعي: قال رسول الله، فإنه قد أخلّ بذكر الصحابي. وكذلك الصحابي الذي تيقّنا أنه لم يَسمع من النبي؛ كابن عباس ـ فإنه لم يسمع إلا أربعة أحاديث(٢) ـ، وكمحمود بن لَبِيد. وكتابعي التابعين إذا قال: قال الصحابي كذا. **وقد تُسمَّى أيضًا المقاطيع**.

أما الشافعي، فإنه قال: ليست حجة واستثنَى مراسيلَ سعيد بن المسيّب(٣).

---

[١] زيادة يقتضيها السياق.

(٢) كذا، وقد قال عبد الله ابن الإمام أحمد: «أحصيت ما قال ابن عباس: سمعت النبي ورأيت النبي وبِتُّ عند النبي ﷺ، فإذا هي ثمانون أو نيف وثمانون»، «**العلل ومعرفة الرجال**» (٢/ ١٠٧) [بتصرف يسير].

(٣) قال الشافعي: «وليس المنقطع بشيءٍ ما عدا منقطعَ ابنِ المسيّب»، رواه ابن أبي حاتم =

واختلف أصحابنا في مراسيل الصحابة:

فمنهم من قال: تُقبل؛ لأنا إذا قَبِلنا مراسيلَ سعيد ـ وهو تابعي ـ، فمراسيل الصحابة أولى.

ومنهم من قال ـ وهو الصحيح ـ: إنها لا تقبل؛ لأن الشافعي إنما قَبِل مراسيل سعيد؛ لأنه تتبعها فوجدها مسانيد(١).

وأما أبو حنيفة، فإنه قال: تُقبل المراسيل على الإطلاق.

وأما عيسى بن أبان، فإنه قال: تُقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، وأما أهل الطبقة الرابعة فإنه يَقبل مراسيل الأئمة والعلماء منهم.

وهذه المسألة تُبْتَنى على حرف واحد، وهو أنّ العدالة ركن في قبول الرواية، وقد فاتت هاهنا. **وعندهم**: أنها لم تَفُت.

أما دليلنا، فإنا نقول: فات شرط قبول الرواية، فينبغي أن لا تُقبل. وإنما قلنا ذلك؛ لأنّ شرط قبول الرواية العدالة، وهي فائتة.

= في «**آداب الشافعي**» (ص: ٢٣٣). ورواه في «**المراسيل**» (١٣)، وتأول كلامه فقال: «يعني: ما عدا منقطع سعيد بن المسيب أن يعتبر به». وقال في «**الأم**» (٤/ ٣٩٠): «لا نحفظ أن ابن المسيب روى منقطعًا إلا وجدنا ما يدل على تسديده، ولا أثَره عن أحد فيما عرفناه عنه إلا ثقةٌ معروف. **فمن كان بمثل حاله قبلنا منقطعه**. ورأينا غيره يُسمّي المجهول ويُسمّي من يُرغب عن الرواية عنه، ويُرسل عن النبي ﷺ وعن بعض من يَلحق من أصحابه المستَنكَر الذي لا يُوجد له شيءٌ يسدده».
والمحققون من أصحابه يحملون ذكره لمراسيل سعيد على التمثيل وأنه ليس من خصائص مراسيل سعيد، فإنه يعتبر ويحتج بمراسيل غيره من كبار التابعين إذا عضدها ما يقويها. وانظر في هذا: «**رسالة أبي بكر البيهقي إلى أبي محمد الجويني**» (ص: ٨٧)، فقد أتى بما لا مزيد عليه. وذكرتُ جملة قول الشافعي في المراسيل وأنه يقبلها بشروط وقرائن، في التعليق على «**المنتخب**» (ص: ٤٥٨) على وجه مختصر.

(١) اختيار ابن بَرهان في رد مراسيل الصحابة في «**النكت على مقدمة ابن الصلاح**» (١/ ٥٠١)، و«**تشنيف المسامع**»، للزركشي (٢/ ١٠٥٧)، و«**النكت**»، لابن حجر (ص: ٣٤٩)، من «**الأوسط**». ووصفاه بالإغراب. وانظر: «**فتح المغيث**»، للسخاوي (١/ ٢٧١)، و«**البحر الذي زخر**»، للسيوطي (٣٣٤/ بـ) [مخطوط المحمودية].

الدليل على أنها شرط: أنّ الصدق معتبرٌ اتفاقًا، ولا يمكن معرفة الصدق ظاهرًا إلا بالعدالة، وهي غير موجودة هاهنا.

الدليل على أنها غير موجودة: أن العدالة صفة، والموصوف لم يُعرف، فكيف تُعرَف صفته؟!

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: أجمع أئمة الحديث ونَقَلة الأخبار على رواية المراسيل وإثباتها في كتبهم وصحاحهم، ولولا أنها حجة لما فعلوا ذلك.

يدل عليه: أنا إذا قلنا هذه الأخبار تُروَى ولا يُعمل بها كان في ذلك ضَياع السنن، وضياع السنن حرام إجماعًا.

يدلّ عليه: أنّ الشافعي كان يقول: «حدثني الثقة»، فلا يخلو: إما أن يكون روى ذلك ليَعمل به أو لا يَعمل به، إن لم يكن قَصْده بذلك أن يَعمل به فيكون ذلك لعبًا، وذلك لا يجوز. وإن كان قصده العمل، فقد احتج بالمراسيل، كيف وإنه كان يتمسك بمراسيل ابن المسيب؟! وكذلك غيره.

وأما المعتمد لهم في المسألة، فإنهم قالوا: المراسيل كالمسند، ثم يجب العمل به، فكذلك المراسيل، وإنما قلنا: إنه بمثابته، وذلك لأن المسند عُرِفت صحته بعدالة رواته وثقتهم، فكذلك المرسل، فإن الظاهر من حال هذا الراوي الثقة أنه لا يَروِي الخبر إلا عن مّن عَلِم عدالته وتَحقق ثقته.

يدل عليه: أنّ المرسل أقوى من المسند، من قِبَل أن من أسند خبرًا فقد خَرَج من عُهدته، وإذا هو أرسله فقد تَقَلّد العُهدة والتزم الصحة، فالظاهر منه أنه يكون على ثقة من صحته؛ ولهذا رُوِي عن إبراهيم النخعي أنه كان يقول[١]: «إذا قلت لكم: قال عبد الله، ـ يعني: ابن مسعود ـ، فما سمعت إلا منه، وإذا قلت: قال رسول الله ﷺ، فقد سَمعته منه ومن غيره»(٢). وكذلك أن

---

[١] في الأصل: (يقال)، غلط.

(٢) كذا، وإبراهيم لم يُدرك عبد الله. والمعروف عنه في هذا ما رواه الترمذي في «**العلل الصغير**» (٦٦) [ملحق **بالسنن** ط. التأصيل]، والطحاوي في «**شرح مشكل الآثار**» (٢/ ٥٢٠)، وابن عبد البر في «**التمهيد**» (١/ ٣٣١) أنه قال ـ اللفظ للطحاوي ـ: =

الحسن البصري رَوَى خبرًا فقيل له: من حدثك بهذا؟! فقال: «حدثني به سبعون بدريًّا»[(١)].

فهؤلاء إنما أرسلوا الأخبار لثقتهم بها واعتمادهم على صحتها، كيف وأن الرجوع إلى العادات يَشهد بصحة ذلك، فإن الظاهر من حال الإنسان أنه إذا كان في نفسه تردد وشك من خبر فإنه يُضيفه إلى راويه وناقله، وإذا علم صحته أطلق القول فيه فقال: كان كذا وحدث كذا.

يدل عليه: أنه لا يخلو إما أن يُقال: هذا الذي أَسقَطَ اسمَه عدل أو فاسق، إن كان عدلًا فيجب قبول الخبر عنه، وإن كان فاسقًا فينبغِي أن لا تُقبل رواية هذا المرسِل؛ لأنه غير موثوق بروايته، إذ كان يَروِي عن الفاسق والعدل، ولمّا لم تُرد رواية من رَوَى المراسيل عرفنا بذلك أنّ الإرسال لا يُوجِبُ تهمةً ولا يَقدح في الرّواية بوجهٍ ما.

الجواب، أما قولهم: (أجمع أئمة الحديث) قلنا: إنما أجمعوا على نقله وليس كل ما نُقل يجب العمل به، فإنه قد نُقل الصحيح والباطل والسقيم والضعيف.

أما قولهم: (هذا يُفضِي إلى ضياع السنن)، لا نُسلّم، فإنه أقصَى ما في

= «إذا قلت: قال عبد الله، فلم أقل ذلك حتى حدثنيه عن عبد الله غيرُ واحد. وإذا قلت: حدثني فلان عن عبد الله، فهو الذي حدثني». وانظر: «**الأم**»، للشافعي (٨/ ٤٣٥).

(١) كذا، ونحوه عند الشيخ أبي إسحاق في «**التبصرة**» (ص: ٣٢٨). وقد رَوى أبو نعيم في «**الحلية**» (٦/ ١٩٦)، (٢/ ١٣٤)، عنه: «أدركت سبعين بدريًّا».

وفي «**الضعفاء**»، للعُقيلي (٢/ ١٨٣)، قال: «أدركت ثلاثمئة رجل من أصحاب النبي، منهم سبعين بدريًّا، **كلهم أروي عنه الحديث**». وقد أنكر هذا [أعني: رواية الحسن عن السبعين] جماعة، منهم صاحبه قتادة، فقد صح عنه أنه قال: «والله ما حدثنا الحسن عن بدري مشافهة، ولا حدثنا سعيد بن المسيب عن بدري مشافهة إلا عن سعد بن مالك». رواه مسلم في مقدمة «**الصحيح**» (١/ ٢٢) وغيرُه. وقال الحافظ بهز بن أسد: «هذا كلام السُّوقة»؛ يعني: القول بأن الحسن يروي عن سبعين من أهل بدر، «**المراسيل**»، لابن أبي حاتم (ص: ٣٢). وقال علي بن المديني: «فأما أن يكون روى عن سبعين بدريًّا فما صح عندنا من ذلك شيء»، «**إكمال تهذيب الكمال**» لمُغْلْطاي (ص: ٥٢) [التراجم الساقطة]. وانظر: «**التاريخ الكبير**»، للبخاري (٥/ ٤٥٢)، و«**المراسيل**»، لابن أبي حاتم (ص: ٣١ ـ ٤٤).

الأمر أننا نحن لا نعمل به، ولكن عَمِل به غيرنا وبَنى عليه سوانا، فهذا لا يدل على أنه يصير ضياعًا.

وأما ما نَقلوه عن الشافعي(١)، سنُجيب عنه.

الجواب عن المعتمد لهم، قولهم: (إن المرسل كالمسند)، لا نُسلّم، فإن المسند عرفنا رجاله وتحققنا عدالتهم وصدقهم، وليس كذلك المرسل، فإنه لم يُعرف رجاله ولم تثبت عدالتهم وصدقهم، فلا مساواة بينهما.

أما قولهم: (الظاهر أنه لم يروه إلا عن عدل)، **فالجواب** عنه من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أنّ هذا هو الظاهر، فإن الأحاديث قد تُروى عن العدل والفاسق، ومن يُقبل قوله ومن لا يقبل قوله، فكان القصد فيه أن الخبر إذا كثرت طرقه ـ وإن فسد بعضها وصح البعض ـ، فذلك يكون دليلًا على صحته واشتهاره. وكذلك يُروى عن الشعبي أنه كان يقول: «حدثني الحارث الأعور وإنه والله كذاب»(٢)، فكان يَروِي عنه مع علمه بكذبه.

وعلى أنّا(٣) وإن سَلَّمنا أنّ الظاهر أنه لم يَروِ إلا عن عدل، ولكنْ في زعمه ومعتقده، وقد يكون الراوي عدلًا عند إنسانٍ وغيرُه لا يَرى عدالته، فإنّ مذاهب الناس في الجرح والتعديل متفاوتة وآراؤهم في ذلك شتَّى، ولهذا رُوِي عن ابن سيرين أنه كان يقول: «إذا حدثتموني فلا تحدثوني عن الحسن وأبي العالية، فإنهما لا يُبالِيان عمّن أخذا العلم»(٤)، [فكان] يَرى ترك روايتهما، وغيرُه [لم يكن] يَرى ذلك[٥]. فكذلك هاهنا، يجوز أن يكون هذا الراوي اعتقد عدالته من أرسل عنه، وغيرُه لا يعتقد.

---

(١) يعني قوله: «حدثني الثقة».

(٢) رواه مسلم في مقدمة «**الصحيح**» (١/ ١٩)، ويعقوب بن سفيان في «**المعرفة والتاريخ**» (٣/ ١١٧)، وغيرهما.

(٣) هذا الوجه الثاني.

(٤) رواه الدارمي في «**المسند**» (٤٣١)، ويعقوب بن سفيان في «**المعرفة**» (٢/ ٣٤).

[٥] في الأصل: (فلم يكن يرى ترك روايتهما، وغيره يرى ذلك)، فلعله اختلط على الناسخ، والمثبت أشبه بنظم الكلام.

وعلى هذا يُخرّج ما قال الشافعي، فإنه قال: حدثني الثقة، فإنما قبلناه نحن لأنّ مذهبَنا مذهبُه في الجرح والتعديل، فلولا أنه علم عدالته وإلا لما حكم بثقته، وقد رُوِي أنه قرّر مع أصحابه الثقةَ من هو؟! وكان يُرسل اتكالًا على علمهم بذلك.

وقيل: إنه أراد بذلك مالك بن أنس، وقيل: أراد به مُسلم بن خالدٍ الزّنجي وكان قدريًّا، فكان الشافعي يَكتم اسمه حتى لا يُتهم في الرّواية عنه.

وأما قولهم: (إن المرسل أقوى)، قلنا: لو صح هذا لكان ينبغي أن يُقدّم على المسند، ونحن وإن اختلفنا في قبوله إلا أننا أجمعنا أنّ المسند أقوى منه.

أما قولهم: (إذا أرسل فقد تقلد العهدة)، قلنا: بناء على ما في زعمه واعتقاده، ولعل الأمر بخلاف ما اعتقده.

وأما قولهم: (لا يخلو: إما أن يكون فاسقًا أو عدلًا)، قلنا: هو عدل عنده وليس عدلًا عندنا، وليس إذا كان قد رَوى عمن يعتقد عدالته يجب أن يَسقط الأخذ بروايته.

۞ مسألة:

إذا أرسل الخبر تارةً وأسند أخرى، ورفع تارة ووقف أخرى، لم يقدح إرساله في إسناده ولا وقفه في رفعه. وقال بعض أصحاب الحديث: إنه يقدح ذلك فيه.

أما دليلنا، فنقول: الخبر بعد ما صح إسناده ورفعه، فلا يقدح فيه إرساله ووقفه، فإن عادة العلماء جاريةٌ بأن الواحد[١] منهم يذكر الخبر تارةً فيرفعه ويذكره أخرى على وجه السؤال، [و]تارة يقول: قال النبي ﷺ: «**لا صلاة إلا بطهور**»(٢)، وتارة يقول: «لا صلاة إلا بطهور». وكذلك في الإرسال مع

[١] في الأصل: (واحد)، والمثبت أشبه.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ومعناه في «**الصحيح**» لمسلم (٢٢٤) من حديث ابن عمر. واللفظ المعروف: «**لا تقبل صلاة إلا بطهور**». وانظر: «**تخريج أحاديث الكشاف**» =

الإسناد، فلا يجوز أن يُجعَل ذلك قادحًا في الخبر ولا مانعًا من قبوله.

وأما المخالف، فإنه قال: لو صح إسناده لما أرسله، ولو صح رفعه لما وقفه. **وهذا باطل،** فإنا بيّنا أنّ عادة العلماء جاريةٌ بذلك فيما قُطِعَ بصحته من الأخبار، فلا يجوز أن يجعل ذلك قادحًا.

۞ مسألة:

عندنا يجب البحث عن عدالة الراوي. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجب بل يُكتفى بظاهر الإسلام.

أما دليلنا، فنقول: الخبر إنما يجب العمل به إذا غلب على الظن صدقه، وإنما يحصل غلبة الظن بصدقه إذا علمنا عدالته، أما إذا لم تُعلم حاله، فيجوز أن يكون عدلًا ويجوز أن يكون فاسقًا، فقد احتمل واحتمل[١]، فنحصل من خبره على شك مجرد، فلا يمكن العمل به.

فإن قالوا: الأصل في المسلمين العدالة وملازمة التقوى والديانة. **قلنا:** ليس كذلك؛ بل الأصل اتباع الهوى واجتناب التقى وإيثار العاجلة عن[٢] الآجلة، ولا دليل أقوى من العِيان، فإنّا نجد في كل زمان فُسّاقه أكثر من عدوله.

فإن استندوا[٣] إلى خبر الأعرابي الذي أخبَر النبيَّ ﷺ برؤية الهلال، فقال ﷺ: «**أتشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله**»، فقال: نعم، فقَبِل قوله(٤).

فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنّ هذا كان شهادة، وقد أجمعنا على أن حقيقة العدالة معتبرةٌ في الشهادة، فلا حجة فيه.

= (٢/٤٢٦)، و«**تحفة الطالب**»، لابن كثير (ص: ٢٦٣)، و«**المعتبر**»، للزركشي (ص: ١٦٥).

[١] كذا.

[٢] كذا.

[٣] في الأصل: (أسندوا)، والمثبت أشبه.

(٤) تقدم (ص: ١٥٧).

وعلى أنّا نقول(١): يجوز أن يكون لمّا سأله النبي ﷺ عن إسلامه، أثنى الناس عليه خيرًا وزكّوه عند النبي ﷺ، فقَبِل قوله.

۞ مسألة:

العدل الثقة إذا رَوَى خبرًا عن مجهول الحال، هل يكون ذلك تعديلًا له أم لا؟! عندنا أنه لا يكون تعديلًا له. **وقال أصحاب أبي حنيفة**: إنه يكون تعديلًا.

وصورة المسألة: أنّ أحد الأئمة كمالك والشافعي وأمثالهما، [إذا] روى خبرًا عن رجل لا يعلم حاله، [هل تكون روايته دليلًا على عدالته؟!][٢].

أما دليلنا، فإنا نقول: العدالة شرط في قبول الخبر، وهذا الرّاوي لم يَنص عليها ولا يَتعرض لها، أقصَى ما يُقدّر أنه رَوى عنه، والإنسان قد يَروِي عن العدل والفاسق والمطعون فيه والسليم طلبًا للاستكثار، فلا يُستدل بمجرد الرواية على كون المروي عنه عدلًا.

يدل عليه: أنّ شاهد الفرع إذا كان عدلًا وشاهد الأصل لا تُعلم حاله لا تكون شهادته عليه دليلًا على عدالته، فكذلك في الرواية، وهذا لأن الرواية وإن فارقت الشهادة في أحكام كثيرة إلا أنها ساوتها في ما يرجع إلى اعتبار العدالة وشرائطها، فإذا لم يُعَدّ ذلك تعديلًا في الشهادة، فكذلك في الرواية.

وعلى الجملة: بعد ما رددنا المراسيل، فلا نقبل رواية المجاهيل.

فإن قال الخصم: الظاهر أنه لم يَروِ إلا عن عدل، **فقد تقدم الجواب** عنه في مواضع كثيرة.

۞ مسألة:

راوي الأصل إذا أنكر الرّواية هل يُحتج بروايةِ راوي الفرع؟! **أما على مذهبنا**، فيُنظرُ فيه، فإن كان ردّده عن طريقٍ يَقدح في رواية الفرع بأن قال له:

---

(١) هذا الوجه الثاني.

[٢] ما بين المعقوفتين زدته لاقتضاء السياق له.

كذبت، أو أنت فاسق، أو لا يُوثَق بما تَذكره، فإنه لا يُحتَج بها. وأما إذا كان من غير قدح فيه بأن قال: لا أعلم ما حدثتك ولا أذكر هذا، فإنها تُقبل ويُحتج بها. **وقال أصحاب أبي حنيفة**: سواء كان الرد على وجه الطعن أو على غير جهة الطعن، فإنها لا تُقبل.

وهاهنا مسألة تُعرف من هذا الباب، خالف كلٌّ منّا أصلَ مذهبِه فيها، وهي إذا شهد شاهدان على حاكم أنّه قضَى في هذه الحادثة وأسجل بها، وأنكر الحاكم ذلك، **فإن عندنا**: لا يعمل الحاكم بشهادتهما. **وعندهم**: أنه يعمل بشهادتهما، **فهم خالفوا مذهبهم** في أنّ راوِي الأصل وشاهد الأصل إذا أنكر لا يُعتد بالفرع. **ونحن خالفنا أصلنا** في أنّ راوي الأصل إذا أنكر لم يَبطُلِ الاحتجاجُ برواية راوي الفرع.

وهذه المسألة تُبتنَى على حرف، وهو أنّ الرّد عندنا لا يُنزّل منزلة القدح. **وعندهم**: أنه يُنزّل منزلة القدح.

أما دليلنا، فإنا نقول: راوِي الفرع عدلٌ ثقةٌ فلا يُرد قوله، كما إذا صدقه راوي الأصل، وهذا لأن إنكار راوي الأصل يحتمل أن يكون عن سهو وغلط أو نسيان، فإن ذلك مركب في طبائع الآدميين، وعدالة هذا مُستَيْقَنَةٌ من حيث الظاهر موثوقٌ بها، فلا يُنزّل الأمر الموثوق به بأمرٍ مشكوكٍ فيه.

يدل عليه: أن تصديق راوي الأصل لو كان شرطًا لكان ينبغِي أن لا تُقبل رواية من يَروِي عن الميت، وبل أولى، من قِبَل أن تصديق الميت مستحيلٌ وهذا ممكن.

يدل عليه: أن الشاهدين إذا شَهِدا على الحاكم وأنكر، فإنه يجب عليه عندكم الحكم بشهادتهما، فكذلك في باب الرواية مثله.

يدل عليه: أن سَهْوَ الرّاوي وغَلطه مما كَثُر، ولهذا صَنّف أصحاب الحديث كتابًا في قبولِ روايةِ من رَوَى عن من رَوَى عنه[١]، ولذلك كان

---

(١) يُلقب بـ«**من حدث ونَسِي**»، صنف فيه أبو الحسن الدارقطني، وأبو بكر الخطيب البغدادي، ولخص كتابَ الخطيب السيوطيُ في «**تذكرة المؤتسي بمن حدث ونسي**».

سُهَيْل[١] بن أبي صالح يقول: حدّثَنِي رَبِيعَة عني أني حَدَّثته(٢)، فعرفنا أن المصير إليه واجب.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: راوي الأصل إذا أنكر الرّواية نُزّل ذلك منزلة التكذيب والجرح، ثم لو جرح في راوي الفرع لم تُقبل روايته، فكذلك إذا أنكر الرواية، وصار هذا كشاهد الأصل إذا أنكر الشهادة، فإنه لا يحتج بشهادة شاهد الفرع؛ كذلك ههنا. وكان ذلك لِمعنَى، وهو أنّ المطلوب من أخبار الآحاد إنما هو غلبات الظنون، فإذا أنكر الأصلُ انخرمت الثقة وزال الظن وأَخْلَف فلم يُمكن العمل بقوله.

يدل عليه: أنّ الاتصال عندكم شرط، ولهذا رددتم المراسيل، وذلك الشرط قد فات في محل النِّزاع، وإنما قلنا ذلك لأن راوي الفرع كان يَروي عن الأصل عن شيخه، فالآن انقطعت الواسطة بينه وبين شيخ شيخه وانبترت السلسة، وذلك لا يجوز، فصار كالمرسَل عندكم، وبل أولى، مِن قِبَل أن المرسَل أمكن أن يكون الراوي ثقة [فيه] وأمكن أن يكون فاسقًا، أما ههنا فقد صرّح بما يقدح فيه ويُورِث تُهمةً في حقّه.

يدلّ عليه: أنّ روايته لو قُبِلت على الأصل لأفضَى ذلك إلى أن يَروِي الإنسان عن رجل عن نفسه، وهذا محالٌ فلا يُصار إليه.

الجواب عن كلامهم، أما قولهم: (إن هذا يُنزل منزلة القدح والتكذيب)، لا نُسلّم، فإن الظاهر عدالة راوي الفرع، ورَدُّ الأصل محتملٌ ومتردّدٌ فلا يجوز ترك الظواهر بالأمور المحتملة[٣] حتى لو صرّح بالقدح، فإنه لا تُقبل روايته.

يدل عليه: أن ذلك لو كان قدحًا لكان ينبغي أن لا يُقبل شيءٌ من روايته، وحيث قُبِلت دلّ أنه لم يكن ذلك قدحًا.

---

[١] في الأصل: (سهل)، خطأ، وسيأتي على الصواب قريبًا.

(٢) رواه الشافعي في «**الأم**» (٧/٦٢٦ ـ ٦٢٧)، ومن طريقه أبو داود (٣٦١٠). وهو في روايته لحديث «**قضى باليمين مع الشاهد**».

[٣] في الأصل: (محتملة)، والمثبت أسد.

يدل عليه: أن راوي الفرع يُثبت وراوي الأصل يَنفي، والإثبات مُقدّم على النفي بكل حال.

وأما قولهم: (فات الظن)، قلنا: ما المعنيّ به؟! إن أردتم أنه فات أصل الظن، فهذا ممنوع. وإن قلتم: إن الظن الحاصل بهذه الرواية ليس بمثابة الظن الحاصل بما إذا صَدّقه؛ فمُسلّم، ولكن هذا اختلاف في مقدار الظن، والظنون لا تُضبط مقاديرها ولا تُحصر، فينبغي أن يقع الإعراض عنها ويُدار الحكم على السبب الظاهر، وهو أصل الظن. **والذي يدل على صحة ذلك**: أنّ الظن الذي يحصل برواية مالك والشافعي لا يكون كالظن الذي يحصل برواية آحاد العوام، ومع ذلك تُقبل الرّوايتان معًا، فكذلك هاهنا.

وأما فصل الشهادة، فهو خارج على محل النزاع؛ لأن الشهادة تُفارِق الرّواية في أحكام كثيرة وشرائط شتى، فلا يجوز إلحاقها.

وأما قولهم: (الاتصال شرط)، مُسلّم وقد حصل، فإن راوي الأصل يقبل رواية هذا عن نفسه عن شيخه، فقد اتصلت. ومثله جائز؛ كأن يقول: سُهَيْل حدثني رَبيعة عني أني حدثته.

أما قولهم: (يكون بينه وبين نفسه رجل)، قلنا: هذا مجرد شناعة ولا اعتبار بها، وإنما الملحوظ حقائق الأشياء، وحقيقة ذلك: أنه رَوَى عمّن رَوَى عنه، وذلك لا عيب[١] فيه، فيجب أن يكون مقبولًا.

۞ مسألة:

من بلغه خبرٌ عن النبي ﷺ، وأمكن أن يَسمعه منهِ، هل يجب عليه ذلك أم لا؟! قال بعض أهل الحديث: يجب عليه ذلك، ليحصل منه على ثقة ويقين.

وهذا الذي ذكروه باطل(٢)، فإنّ الإجماع منعقد على أنه لا يجب على

---

[١] في الأصل: (يعدّ)، ولعل المثبت أشبه.

(٢) قال الزركشي: «قال ابن برهان في «**الأوسط**»: والأصح أنه لا يلزمه»، «**البحر المحيط**» (٤/ ٣٢٠)، وهو نقل بالمعنى.

كل من سمع خبرًا وأمكنه أن يَسمعه أن يهاجر[١]، ولهذا بلغَ الأمةَ في أقطار الأرض أخبارُ النبي ﷺ، وما أمروا بالمهاجرة إليه مع إمكانهم، قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢]. وما أوجب على كلٍّ من بلغه خبر عن النبي وأُنذِرَ عنه بإنذارٍ أن يُهاجر إليه. ولهذا رُوِي عن أنس بن مالك أنه قال: «ما كل ما حدثناكم به سمعناه عن رسول الله ﷺ، ولكننا لا نكذب ولا يَتّهم بعضنا بعضًا»[٢]. ولهذا كان أصحاب النّبي ﷺ يُفتون في المدينة، ولا يُراجِعون النّبي في ذلك، والفتوى بمثابة الرّواية لا سيما في ذلك الزمان، وقد رُوِيَ أنّ رجلًا أتَى النبي ﷺ في فئام من النّاس، فقال: يا رسول الله، إن ابني كان عسيفًا مع هذا، وإنه زنى بامرأته، فسألت رِجالًا من أهل العلم، فقالوا لي: على ابنك جَلْدُ مائةٍ وتغريبُ عام، ففديته بمائة شاء ووليد، فقال ﷺ: **«الشاءُ والولِيدُ رَدٌّ عليك، وعلى ابنك جَلْدُ مائةٍ وتَغريبُ عام، واغْدُ يا أُنَيْسُ على امرأةِ هذا، فإن اعترفت فارجُمْها»**[٣] **فالاستدلال به من أوجهٍ**:

أحدها: أنه لم يُنكِر عليه قولَه: «سألت رجالًا من أهل العلم».

والثاني: أنهم كانوا بالمدينة، وأمكنه السؤال منه والرجوع إليه، ولهذا قال: «جاءه في فِئامٍ من الناس»، ولا يكون ذلك إلا إذا كان بِقُربٍ من النبي ﷺ.

الثالث: أنه قال: **«واغْدُ يا أُنَيْسُ على امرأة هذا»**. فعرفنا أنّ ذلك ليس بواجب.

---

(١) حكاية الإجماع هذه منقولة في «**فتح المغيث**» (١/ ١١٢)، و«**تدريب الراوي**» (١/ ٢١٩) [مصدره «**جزء**»، للزركشي بخطه]، عن ابن برهان في «**الأوسط**».

(٢) رواه ابن أبي عاصم في «**السُّنَّة**» (٨١٦)، وابن خزيمة في «**كتاب التوحيد**» (٢/ ٦٠١ ـ ٦٠٢)، والطبراني في «**الكبير**» (١/ ٢٤٦)، ضمن حديث طويل في الشفاعة يرويه عنه حُمَيْد الطويل.

(٣) رواه البخاري (٢٦٩٥، ٦٦٣٣)، ومسلم (١٦٩٧)، من حديث أبي هريرة وزيد بن خالد الجُهَني.

۞ مسألة:

عندنا يجوز رواية أخبار النبي عليه السلام بالمعنى، وقال أصحاب الحديث: لا يجوز ذلك(١).

وبناءُ المسألةِ على حرف، وهو أنّ هذا لا يُفضِي إلى الكذب عندنا. وعندهم: أنه يُفضِي إلى الكذب.

أما دليلنا، فنحتج بما رُوِي عن النّبي عليه السلام أنه سُئل عن ذلك فقال: «**لا بأس إذا أصبت المعنى**»(٢).

وأما من جهة المعنى، فإنا نقول: الألفاظ لا تُرادُ لأعيانها وذواتها، وإنما تُرادُ لمعانيها ومقاصدها، وكلّ لفظٍ قام مقام لفظٍ في معناه ومقصوده جاز إقامته مقامه وإنزاله منزلته في كلام غير النبي عليه السلام، فكذلك في كلام النبي عليه السلام، فإن ذلك لا يَختلف.

ويُخرّج على هذا ألفاظ القرآن، فإنّ التعبّد بها واردٌ لِما تضمنت من الإعجاز والإيجاز؛ ولهذا المعنى لا يجوز للجنب مسّ القرآن ولا حَمْله ولا قراءته، وكذلك الحائض. والمُحْدِث يُمنع من مَسّه وحَمله. ولا يَمنعون[٣] هؤلاء من مَسِّ السُّنَّة وقراءتها وحملها.

---

(١) كذا، ولعلها (بعض أصحاب الحديث). **والمعروف عند أهل الحديث** جواز الرواية بالمعنى ـ بل أكثر رواياتهم على هذا الوجه ـ، وإن كانوا يستحبون التقيد باللفظ ويحمدون عليه. قال الترمذي: «فأما من أقام الإسناد وحفظه وغيّر اللفظ، **فإن هذا واسع عند أهل العلم إذا لم يتغير المعنى**»، «**العلل الصغير**» (٥/ ١٨) [ط. التأصيل]. ثم ساق من أخبارهم ما يدل على هذا. وقد منع من الرواية بالمعنى بعض الفقهاء؛ كأبي بكر الرازي من الحنفية في «**الفصول**» (٣/ ٢١١).

(٢) رواه ابن جرير في «**المنتخب**» (١١/ ٥٦٥)، والطبراني في «**الكبير**» (١٠/ ١٠٠)، والخطيب في «**الكفاية**» (١/ ٤٣٥)، من حديث سليمان بن أكيمة الليثي. قال الجورقاني: «**حديث باطل، وفي إسناده اضطراب**»، «**الأباطيل**» (١/ ٢٣٣). **ومعناه رُوِي** عن واثلة، والحسن، والزهري وغيرهم، «**العلم**» لزهير بن حرب (ص: ٢٦)، و«**العلل الصغير**» (٥/ ١٨) [ط. التأصيل]، و«**المحدث الفاصل**» (ص: ٥٥١)، و«**الكفاية**»، للخطيب (١/ ٤٤٠). وانظر: «**نوادر الأصول**»، للحكيم الترمذي (٤/ ٥٢٨ ـ ٥٣٤).

[٣] كذا في الأصل، وضبطتها بالفتح للخروج بها عن غير ما جرت به الجادة، ولك أن تضم الياء، وتخرجها على «**لغة أكلوني البراغيث**»، وقد تقدم مثلها غير مرة، (ص:).

يدل عليه: وهو أنّا عرفنا من قرائن أحوال الصحابة ومجارِي عاداتهم أنهم كانوا لا يحفظون الألفاظ، فإنه لم يُنقل عنهم تدارسها وتكرارها كما نُقل عنهم ذلك في ألفاظ القرآن، ولو وجب نَقل الألفاظ في الأخبار لافتقروا إلى استنفاد الوُسْع في حفظها ولَنُقِل عنهم ذلك، فإن السُّنَّة [تزيد][١] على القرآن أضعافًا مضعفة.

يدل عليه: أنّ الواحد منهم كان يَسمع الخطبة العظيمة والخبر الطويل مرة واحدة ولا يُراجِع النبي ﷺ في حفظها، وهذا يدلّ على أنهم كانوا لا يُراعون الألفاظ إذا سَلِم لهم المعنى، فإن الظاهر من أحوالهم أنهم ما كانوا يضبطون جميع الألفاظ حتى لا يختل عليهم لفظ واحد، فعرفنا بذلك صحة ما ذهبنا إليه.

أما دليلهم، فإنهم احتجوا بما رُوِي عن النبي ﷺ أنه قال: «**نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها، فرُبَّ حامل فقه إلى من ليس بفقيه، وربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»(٢)، **فوجه الدليل** أنه قال: «**سمع مقالتي**»، والمعاني لا تُسمع وإنما تُسمع الألفاظ، فعرفنا أنها لا يجوز روايتها بالمعنى؛ لأنه أَمَر بنقل ألفاظه، بدليل هذا الخبر.

وأما من جهة المعنى، قالوا: أجمعنا على أن نقل القرآن بالمعنى لا يجوز، فكذلك السُّنَّة، فإن كل واحد منهما يجب حفظه ومراعاته.

يدل عليه: أنه لا يجوز تغيير ألفاظ الأذان والتكبير، فكذلك يَنبغي أن لا يجوز تغيير ألفاظ النبي ﷺ.

يدل عليه: أنّ تغيير الألفاظ يُفضِي إلى الكذب، فإنّ الرّاوي إذا سَمِعَ النّبي ﷺ يقول: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن**»(٣)، فقال: قال

---

[١] مطموس في الأصل، لعل ما قدرته هو الصواب.

(٢) تقدم (ص: ١١٠).

(٣) رواه مسلم (١٧٨٠)، من حديث أبي هريرة. والخبر مشهور في فتح مكة، ذكره أصحاب السير وغيرهم.

النبي ﷺ: «من ولج دار أبي سفيان»، «ومن حصل في دار أبي سفيان»، فقد كذب عليه في ذلك، والكذب على النبي ﷺ موعود عليه بالنار، قال ﷺ: **«من كذب علي معتمدًا فليتبوأ مقعده من النار»**(١).

يدل عليه: أنّ غير ألفاظ النبي ﷺ لا تساوي ألفاظه ولا تحوي من الحكمة ما تحوي، قال ﷺ: **«أُوتِيتُ جوامع الكَلِم واختُصِرَ ليَ الكلامُ اختصارًا»**(٢). فإذا غُيِّرت وبُدّلت ذهب رونَقُها وبَهْجَتُها، وذلك لا يجوز.

يدل عليه: أنّ تغيير الألفاظ يُفضِي إلى فُتور الهِمَم وتَقاعُد الطالبين والمجتهدين عن البحث على معاني الأخبار والاستنباط منها؛ لأنهم يقولون: ليس هذا لفظ النبيّ وإنما هو لفظ غيره.

يدلّ عليه: أنّ من الألفاظ ما تكون قابلةً للتأويل والحملِ على المحاملِ السليمة، فإذا غُيِّرت أفضَى ذلك إلى التشبيه والتعطيل، وهذا كقوله ﷺ: **«يضع الجبّار قدمه في النّار»**(٣)، فإنّ الجبّار اسمٌ من أسماءِ الله

---

(١) رواه البخاري (١٠٧ ـ ١١٠، ١٢٩١، ٣٤٦١، ٦١٩٧)، ومسلم في «**المقدمة**» (١/ ١٠)، و«**الصحيح**» (٣٠٠٤)، من وجوه. وهو متواتر.

(٢) بهذا اللفظ: أخرجه أبو يعلى [**المقصد العلي** (٦٢)] من حديث خالد بن عُرفُطة عن عمر. وإسناده ضعيف، انظر: «**الضعفاء**»، للعُقَيلي (ترجمة خليفة بن قيس)، و«**مسند الفاروق**»، لابن كثير (٢/ ٥٤٥).
ورواه البيهقي في «**الشعب**» (١٣٦٧)، من حديث الأحنف عن عمر.
ورواه الدارقطني في «**السنن**» (٤٢٧٥)، من حديث عمرو بن دينار عن ابن عباس.
وأخرجه عبد الرزاق في «**المصنف**» (١٠١٦٣) ـ ومن طريقه البيهقي في «**الشعب**» (٤٨٣٧) ـ، وأبو داود في «**المراسيل**» (٤٥٥)، من حديث أبي قِلابة، **مرسل**.
وأخرجه ابن الضريس في «**فضائل القرآن**» (٨٩) من حديث الحسن، **مرسل**.
ولا يثبت منها شيء، والمحفوظ في الباب: ما رواه البخاري (٢٩٧٧)، ومسلم (٥٢٣)، من حديث أبي هريرة مرفوعًا: «**بُعثت بجوامع الكلم**» الحديث.

(٣) مشهور عند المتكلمين بهذا اللفظ، ولم أقف عليه مسندًا، وهو الذي يستروحون إليه في تأويلهم. وعند البخاري (٦٦٦١)، ومسلم (٢٨٤٨)، من حديث أنس مرفوعًا: «**حتى يضع رب العزة فيها قدمه**». وفيهما: (خ: ٤٨٥٠، م: ٢٨٤٦)، من حديث =

تعالى، [وهو أيضًا اسم لجبّارٍ من بني آدم، قال تعالى][١] في حقّ موسى عليه السلام: ﴿أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِٱلْأَمْسِ إِن تُرِيدُ إِلَّآ أَن تَكُونَ جَبَّارًا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ١٩]، [وقال النبي عليه السلام][٢]: «**ضِرس الجبّار في النار مثل أُحد**»(٣)، فيكون الخبر محمولًا على هذا المحمل(٤)، فإذا أُقيم مقام الجبار اسمٌ من أسماء الله تعالى؛ كـ«الرحمٰن» و«الله»، لم يحتمل هذا التأويل، فيُفضِي ذلك إلى أن يُعطّل الإنسانُ أو يُشبِّه(٥). وكذلك قوله ﷺ: «**خلق آدم على صورته**»(٦)، لو أُقِيم مقام هذا الضمير اسمٌ من أسماء الله تعالى لكان ذلك تشبيهًا وتجسيمًا، وعند إطلاقه على ما ورد أمكن حملُ الهاءِ على أن تكون عائدةً إلى آدم عليه السلام. وكلّ ما يُفضِي إلى هذه المفاسد لا يجوز أن يُصار إليه.

الجواب عن كلامهم، أما الخبر، **فالجواب عنه من وجهين**:

أحدهما: أنا نقول: ما أدّى إلا ما سَمِع، فإنه إذا سَمِع ـ مثلًا ـ النبي يقول: «**من دخل دار أبي سفيان فهو آمن**» فقال: «من دخل منزل أبي سفيان». لم يكن مبلغًا إلا ما سَمِع، والمرجع في ذلك إلى عُرف اللغة ومُجرَى

= أبي هريرة يرفعه: «**حتى يضع الله تبارك وتعالى رجله...**». وله في الصحيح وجوهٌ وألفاظٌ أخرى. فلا أدري كيف يمكن تأويل مثل هذه الألفاظ؟!

[١] ما بين المعقوفتين ليس في الأصل، ولعله مما سقط على الناسخ لانتقال بصره عنه. ولكن المصنف قد ذكر هذا الكلام في «**الوصول**» (٢/ ١٧٦)، فاستدركته منه، خلا (قال تعالى)، لعدم ذكره الآية ثَمّ.

[٢] زيادة يقتضيها السياق.

(٣) لم أقف عليه بلفظ «الجبار»، والمعروف بلفظ «**الكافر**»، كذلك أخرجه مسلم (٢٨٥١)، وغيرُه من حديث أبي هريرة.

(٤) انظر في تأويلات المتكلمين لهذا الخبر: «**تأويل الآيات المشكلة**»، لابن مهدي الطبري (ص: ١٨٦)، و«**مشكل الحديث**»، لابن فورك (ص: ٥٩). وهذا مما نزع به المصنف إلى مذهب أصحابه الأشعرية في الصفات الخبرية.

(٥) انظر: «**النقض**» لعثمان بن سعيد (ص: ١٦٠)، و«**كتاب التوحيد**»، لابن خزيمة (١/ ١٩٢ ـ ٢١٥)، لبيان ما عليه أهل الحديث في هذا الخبر.

(٦) رواه البخاري (٦٢٢٧)، ومسلم (٢٨٤١)، من حديث أبي هريرة.

كلامهم، فإن العربي إذا سَمِع إنسانًا يقول لعبده: اجلس، حَسُن منه أن يقول للعبد: قال لك المولى: اقعد، إذ لا فرق بين اللفظين في المعنى والمقصود منهما، فإذًا قد قلنا بموجَب هذا الخبر.

وعلى أنا نقول[١]: هذا الخبر إنما ذُكر حثًّا للعوام ومن ليس له أهلية إدراك المعنى والاطلاع عليه على حفظ الألفاظ وضَبطِها حتى لا يُفضِي ذلك إلى ضياع المعنى، وليس الكلام فيه، **إنما الكلام في الإمام العالم الذي أحاط علمًا بحقائق الأشياء، هل يجوز له أن يُقيم لفظًا مثل لفظ الأول ـ يُساويه في معناه ـ، مقامه؟! وذلك جائز لما بيّناه من قرائن أحوال الصحابة.**

الجواب عن المعنى:

أما قولهم: (لا يجوز رواية القرآن بالمعنى)، قلنا: لأن ألفاظه مقصودةٌ كما أن معناه مقصود، لما فيه من الإعجاز، ولهذا لا يجوز للجنب والحائض مَسّه وقراءته، وليس كذلك كلام النبي عليه السلام.

وأما التكبير والأذان، فنقول: قام دليل أنها يجب أن تتعين لهذا الشعار الظاهر فاتّبعناه، ونحن لا نَمنع من قيام دليل، ولكن لم يَنقلوا ما يَصلح للدّلالة عليه.

وأما قولهم: (إن هذا يُفضِي إلى الكذب)، لا نُسلّم، فإنه إنما يُفضِي إلى الكذب إذا انقلب المعنى وبُدِّل اللفظ بما لا يُساويه، ونحن لا نُجوِّز له مثل هذا؛ بل لا بدّ أن يكون الثاني مثل الأول دالًا على ما يدل عليه؛ [كقوله][٢]: «من دخل دار أبي سفيان»، أو «دخل منزل أبي سفيان»، فإنه لا فَرقَ بين اللفظين، فلا يكون الراوي لذلك كاذبًا.

وأما قولهم: (إنّ النبي عليه السلام خُصَّ بجوامع الكلم واختُصِرت له

---

(١) هذا هو الوجه الثاني.

[٢] في الأصل: (وهو له)، والمثبت أشبه.

الحكمة)، قلنا: ولكنه إنما يخاطب الناس بما يفهمون معناه، ويَقِفون على حقيقته، فإذا نَقل[١] لفظًا مثل ذلك اللفظ دالًا على ما دلّ عليه الأول، فلم يَنقل إلا ما سَمعه ولم يُغيّر شيئًا يُحيل[٢] المقصود به.

وأما قولهم: (يُفضِي ذلك إلى أن تَفتُر الهِمَم عن الاستنباط)، فليس كذلك؛ بل الاستنباط إنما يكون من المعاني لا من الألفاظ، والمعنى في هذا اللفظ بمثابته في اللفظ الأول.

أما قولهم: (إذا غيّر الألفاظ لم يمكن تأويلها أو يُفضِي إلى التشبيه والتعطيل)، قلنا: مثل هذه الألفاظ عندنا لا يجوز تغييرها، وإنما يجوز تغيير الألفاظ التي لا تُفضِي إلى مثل ذلك ولا تَزيد في الفائدة والدّلالة على ما كان يحصل من الأول ولا تَنقص عنه، ومتى اختلّ شيءٌ من ذلك فلا يجوز تغيير الألفاظ بوجهٍ ما(٣).



[١] في الأصل: (نقلوا)، المثبت أشبه، لما بعده.

[٢] الرسم في الأصل مشتبه، وقد أصابه بعض طمس، وهذه صورته (...)، ولعل ما أثبته هو المراد.

(٣) **فائدة:** قال المصنف في «**الوصول**» (٢/١٧٨): «لعل الأشبه بالحق مذهب من منع الرواية بالمعنى، فإنه أحوط، إذ مراتب الناس في اللغة مختلفة، وعبارتهم تتفاوت؛ فالأحوط للدين رعاية الألفاظ».

فَصْلٌ

في رواية المدلِّس

اعلم أنّ التدليس على ضربين: تدليسًا[١] يَمنع قبول الرواية، وتدليسًا لا يَمنع قبول الرواية.

أما ما لا يمنع قبول الرواية، فكما إذا قال التابعي: قال رسول الله ﷺ كذا وكذا، أو قال تابعي التابعي: قال الصحابي: قال رسول الله ﷺ. فإن هذا يُوهِمُ أنه سَمع من الصحابي أو من النبي عليه السلام، ولكن ذلك لا يَمنع من قبول خبره، فإنه لا يخلو إما أن يكون المروي له والراوي يقولان بالمراسيل، أو لا يقولان بها، فإن قالا بها، فقد رَوَى ذلك ما هو حجة، وسمع هذا ما هو حجة. وإن لم يقولا بالمراسيل، ولكن غيرهما يقول بها، فلم يأت هذا الشخص بما يُوجِب قدحًا في ثقته ولا شكًّا في عدالته. وأما إذا اتخذ الإرسال دينًا وعادةً فإنه لا تُقبل أخباره مطلقًا بل يُتوقف فيها، فما صح إسناده قُبِل، وما لم يَصحّ إسناده رُدّ؛ لأنه لمّا كَثُر الإرسال منه لم نأمن أن يكون الخبر الذي يَروِيه مقطوعًا أو مرسلًا، فيتعيّن التوقف فيها.

وأما التدليس الذي يَمنع قبول الرواية، فمثل أن يكون هذا الرّاوي يَروِي عن رجلٍ معروف بالفسق والكذب في الأخبار، فكنّى عن اسمه الذي يُعرف به بغيره، فهذا الشخص لا يُقبل منه خبر؛ لأنه قصد بهذا الفعل أن يُدخِل في الدّين ما ليس منه، ويُرَوِّجَ كذبه ويدعو الناس إلى العمل بالباطل. وأما إذا كان قد كَنَّى عن اسم رجلٍ مُختلف في قبول روايته؛ كأهل الأهواء والبدع، وقَصْدُه بذلك أن لا يُقدَحَ فيه، فإنّ ذلك لا يُوجِب رَدّ خبره؛ لأن الناس مختلفون في قبول رواية هؤلاء، فلم يَرتكب لذلك ما يُطرّق الظن في عدالته وثقته، كيف وأن كثيرًا من أئمة الحديث كانوا يروون[٢] عن أهل الأهواء أو

[١] كذا في الموضعين.

[٢] في الأصل: (يرون)، خطأ.

يُكنون عن أسمائهم؛ كعمروِ بن عُبَيْد، وقُتَيْبة بن سعيد، وغيرهما. ولهذا كان[١] الشافعي يقول: حدثني الثقة وإنما أراد به مُسلِم بن خالد الزّنجِي، وكان يُرمَى بالاعتزال والقدر، وكان ثقةً[٢] فيما يحدث به، فقَصَد الشافعي بالكناية على أن لا يُقدَح فيه(٣).



[١] في الأصل: (قال)، تحريف.
[٢] في الأصل: (نفسه)، تحريف.
(٣) من قوله: (وأما التدليس...) إلى هنا، ملخص في «**النكت**»، للزركشي (٢/ ١٠٠) عن ابن برهان في «**الأوسط**».

فَصْلٌ (١)

الرّواية على النفي، هل هي مقبولة أم لا؟! اختلف الناس في ذلك:

فقال قوم: لا تُقبل، وهم أصحاب أبي حنيفة.

وقال قوم: تُقبل.

وليس ذلك كقوله ﷺ: «**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**»(٢)، «**لا صدقة من غُلُول**»(٣)، فإنما ذلك لفظ مروي عن النبي ﷺ لِنَفِي حكم، والأحكام تُثبَت تارة وتُنفَى أخرى، **وإنما صورة ذلك ومثاله**: أن يقول الصحابي: ما فعل رسول الله كذا، ولا صنع كذا.

واعلم أنّ الحق في ذلك هو التفصيل، فنقول: كل نفي أمكن الإحاطة به والعلم بتضمّنه[٤]، فذلك يكون مقبولًا، كما رَوَى أسامة بن زيد أن النبي ﷺ دخل [البيت] ولم يصل فيه(٥)، فهذا يقبل؛ لأنه يمكن أن يكون لاحظ حال النبي ﷺ من حين دخوله إلى حين خروجه. وكذلك رَوى جابر بن عبد الله(٦)، وأنس بن مالك(٧)، أن النبي ﷺ لم يُصلّ على شهداءِ أُحد. فهذا يُقبل؛ لأنه

---

(١) هذا الفصل ملخص بنقوله والإشارة إلى اختيار ابن برهان مجملاً في «**المسودة**» (ص: ٢٩٣)، و«**نفائس الأصول**»، للقرافي (٧/ ٣٠٥٢).

(٢) رواه الدارقطني في «**السنن**» (١٥٥٢، ١٥٥٣)، من حديث جابر وأبي هريرة مرفوعًا. وورواه الحاكم في «**المستدرك**» (٨١٨). قال البيهقي: «ضعيف»، «**المعرفة**» (٤/ ١٠٤). وانظر: «**العلل المتناهية**»، لابن الجوزي (١/ ٤١٢)، و«**بيان الوهم والإيهام**» (٣/ ٣٤٢).

(٣) رواه مسلم (٢٢٤)، من حديث ابن عمر.

[٤] كذا.

(٥) رواه مسلم (١٣٣٠). وما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

(٦) رواه البخاري (١٣٤٣).

(٧) رواه أبو داود (٣١٣٥)، وأحمد في «**المسند**» (١٢٣٠٠). قال البخاري: «غير محفوظ»، «**العلل الكبير**»، للترمذي (ص: ١٤٦).

يجوز أن يكون شاهد أحوالهم إلى حين دفنهم. وكذلك رَوى على بن أبي طالب أن النبي ﷺ كان لا يَحجُزُه عن قراءة القرآن إلا الجنابة(١). فهذا مما يُمكن العلم[٢] به فيُقبل.

وأما ما لا يمكن العلم به؛ كقوله: ما فعل رسول الله كذا ولا صنع كذا قط. فهذا وأمثاله لا يُقبل؛ لأن إحاطة العلم به متعذرة جدًّا.

وأما المخالف، فإنه قال: الرّواية تَجرِي مُجرى الشهادة، ثم الشهادة على النفي لا تُقبل، فكذلك الرواية. **وهذا الذي ذكره أيضًا لا يَستقيم**، فإنا نقول: في الشهادة كقولنا في الرواية، فإن الشهادة على النفي إذا كان مما يُمكن العِلم به قُبلت، كما إذا ادّعى إنسان على غيره أنه قَتل مَوليّه في اليوم الفلاني في البقعة الفلانية، فشهد شاهدان أنه في[٣] ذلك اليوم لم يكن في البُقعة التي أشار إليها، وأنه لم يَقتل في تلك الساعة؛ بل كان معنا أو عندنا، فإن الشهادة هنا تُقبل وإن كانت تَقتضِي النّفي. وأما ما لا يُقبل، كما إذا قال: ليس لفلان عليه من حق، ولا باعه شيءً[٤]، فهذا لا يُمكن أن يُحيط به علمًا، فلا تُقبل الشهادة عليه.

❁ ❁ ❁

---

(١) رواه أبو داود (٢٢٩)، والترمذي (١٤٦)، والنسائي (٢٦٥، ٢٦٦)، وابن ماجه (١٠٥). قال الترمذي: «حسن صحيح». وقال الإمام الشافعي: «لم يكن أهل الحديث يثبتونه»، «**معرفة السنن**» (١/ ٣٢٣). قال الخطابي: «كان أحمد بن حنبل يُوهِن حديثَ عليٍّ هذا»، «**معالم السنن**» (١/ ٧٦). وانظر: «**الجامع لعلوم الإمام أحمد**» (١٤/ ١٥٥). وسبب هذا أن مدار الحديث على عبد الله بن سَلِمة المرادي، تكلموا فيه.

[٢] في الأصل: (العمل)، وكذا في الموطنين القادمين، غلط. ولكن الناسخ تنبه لذلك في الموطن الثالث، فكتب فوق السطر (العلم).

[٣] في الأصل: (أنه كان في)، ولعله سبق قلم من الناسخ.

[٤] كذا، وتقدم تخريج مثل هذا (ص: ٩٩).

فَصْلٌ

في رواية الأخبار بطريق الإجازة

اختلف الناس في ذلك:

فمن قائل: إنها لا تجوز.

والصحيح خلافه، فإن أصحاب الحديث بأسرهم أجمعوا على ذلك وجَوَّزوه[١].

أما من قال: لا يجوز، قال: لأنه لا طريق له إلى الرّواية عن المجيز، لا يمكنه أن يقول: حدثنا، ولا أخبرنا، ولا سمعتُ منه، فيكون ذلك كذبًا، فلا يقبل. **وهذا الذي ذكره باطل**، فإنه يمكن أن يقول: أخبرنا إجازة، أو أنبأنا إجازة، أو حدثنا إجازة، فقد انتفى الكذبُ وأمكنَ الإسناد.

وقال قوم آخرون: إنه لا يفتقر إلى الإجازة؛ بل إذا صح عنده الخبر رواه، وإن لم يُجِز له الرّاوي، وهذا لأن إجازة الإنسان إنما تُعتبر فيما كان حقّه، والأخبار ليست حقه، ولكنه لا طريق له إلى روايته[٢] وإسناده إلى النبي ﷺ إلا بالإجازة إذا عدم السّماع، فإذا هو لم يأت بها فقد سَدّ على نفسه باب الإسناد فلا يُقبَل منه الخبر.

وأما المناولة، فحكمها حكم الإجازة في القبول والعمل بها؛ بل هي أولى(٣). **وصورتها**: أن يقول الراوي لإنسان: هذا الكتاب سماعي وقد أجزت لك أن ترويه عني، أو اروه عني وناوله[٤] ذلك، فقد عيّن ذلك كله له، وقَرُب من رُتبة السماع، فكان أولى.

---

[١] في الأصل: (جوزه)، والمثبت أسد.

[٢] في الأصل: (رواية)، والمثبت أشبه.

(٣) اختار المصنف في «**الوصول**» (٢/١٨٦) المنع من الرواية بالمناولة، وعزى ذلك للمحققين.

[٤] في الأصل: (وتناوله)، والمثبت أشبه.

فَصْلٌ

إذا وَجد كتابًا صحيحًا من أخبار النبي كـ«**صحيح مسلم**» و«**البخاري**»، هل يجوز له أن يَعمل به من غير أن يكون له به سماع أم لا؟!

أما مذهب الفقهاء، فإن ذلك جائزٌ وأنّ العمل به متعيّن.

وقال أصحاب الحديث: لا يجوز العمل به إلا بعد أن يَروِيه ويُسنِده.

وهذا الذي ذكروه باطل: فإنّ الرواية إنما تُراد لصحة الخبر، فإذا صحّ الخبر في نفسه فلا نظر إلى الرواية؛ بل يجب العمل به؛ لأن الصحة لا تُراد إلا للعمل.

والذي يدلّ على صحة ذلك: أنه إذا كان عنده خبرٌ منسوخٌ ووجد خبرًا ناسخًا له، فلا يخلو: إما أن تقولوا: إنه يعمل بالمنسوخ أو بالناسخ؟!

إن قلتم: يعمل بالمنسوخ، فهذا محال؛ لأن العمل بالمنسوخ مع وجود الناسخ لا يجوز.

وإن قلتم: يعمل بالناسخ، فهو الحجة عليكم؛ لأنه إذا جاز أن يَعملَ بهذا الخبر لأنه دلّ على حكمٍ واقتضاه، جاز أن يَعمل بغيره فيما دلّ عليه.

والذي يؤكد ذلك: أنّ العمل بكتاب الله واجب، وأنّا لا نعتبر في ذلك أن يكون مرويًّا مسموعًا فيقول: قرأته على فلان، وفلان على فلان، فكذلك كُتُب النبي ﷺ. والصحائف التي كُتبت من سُنّته كان الصحابة يعملون بها من غير أن يجدوا لها راويًا ولا ناقلًا، ولكن لمّا ثبت صحتها عندهم صاروا إلى العمل بها، فكذلك هاهنا.

۞ ۞ ۞

فَصْلٌ
معقودٌ في آداب السَّماع

من أدب المُسمِع[١] إن كان حافظًا أن يقرأ من حِفظه، وإن لم يكن حافظًا قرأ من جُزءِه. فإن لم يقرأ هو فلا بدّ وأن يكون القارئ ثِقةً والمستمع ناصتًا، فإذا لم يَكن القارئ ثقة والمستمع لم يكن حافظًا، أو كان حافظًا وليس بناصت، فإن السَّماعَ لا يَصحّ؛ لأنه لا يُؤمَن فيه الغلط والتصحيف والزّلل والتحريف. ولهذا نُقل عن أبي العباس الأصم[٢] أنه كان يَروِي بعضَ حديثٍ فقيل له في ذلك، فقال: إنه نهق حمارٌ والشيخ يَروِي فلم يسمعه[٣]. فكان يَتحرَّى في روايته.

وأما أدب المستمِع، إن كان بالغًا أن يُصغِي إلى ما يُقرأ عليه، بحيث إنه يَدري ما يجري، ويفهم ما يَسمع. فأما إن كان نائمًا أو مشتغلًا بأمرٍ آخر يَصدّه عن فهم ما يُقرأ عليه، فلا يَصح سماعه. **فأما إن كان المستمِع صبيًّا** فإنْ

---

[١] أي: الراوي. وفي الأصل: (المستمع)، تصحيف. وسيذكر المصنف آداب المستمع قريبًا.

(٢) محدث المشرق محمد بن يعقوب بن يوسف النيسابوري سمع كتب الشافعي من الربيع وعُمّر ٩٩ سنة، وحَدَّث في الإسلام ٧٦ سنة فسمع منه الآباء والأبناء والأحفاد، إمام صادق كثير الحديث، رحل الناس إليه وتزاحموا عليه، سمع منه الحاكم أبو عبد الله وغيره، (ت٣٤٦هـ).

(٣) أحسب أن المصنف اختصرها من حكاية شيخه أبي الحسن الطبري المعروف بإلكيا في «**التعليقة في الأصول**»، قال: روى الشيخ أبو محمد [الجويني]، عن أبي بكر الحِيري، **عن أبي العباس الأصم**، قال: «كان يُقرأ عليه حديث، فقال: أروي نصفه ولا أَروي نصفه الآخر، فقيل له في ذلك، فقال: قرأت نصفه على الشيخ [فنهق] حمار، فلا أدري سَمعه الشيخ أم لا؟! فشككتُ فيه فتركته»، «**النكت على ابن الصلاح**»، للزركشي (٣/ ٤٢٨)، وما بين [ ] تصحف تصحيفًا قبيحًا. ويُذكر نحو هذا عن علي بن الحسن الشقيقي (ت٢١٥هـ)، انظر: «**الكفاية**»، للخطيب (١/ ٤٨٨ ـ ٤٨٩)، و«**تهذيب الكمال**» (٢٠/ ٣٧٣).

كان يَعقِل ما سَمِعه كَتَبَ سَماعه، وإن لم يَعقِل كَتَب حُضُوره، فإنّ أصحاب الحديث جَوَّزوا ذلك.

ومن أدب المستمِع ـ إن كان الرّاوي القارئ ـ: أن يَقول: حدثنا، وأخبرنا، وأنبأنا، وسمعنا منه. ولا يقول: حدثني، إلا إذا حدّثه على الانفراد. فأما إذا كان الراوي غير القارئ، فلا يقول المستمع: حدثنا، ولكن يقول: أخبرنا، وقُرِئ عليه وأنا أسمع، وقرأت عليه، وسمعنا عنه.

واعلم أنّ علو الإسناد ليس عند أئمة الحديث عبارة عن قِلّة الرّجال، وإنما هو عبارة عن الثقة والصحة، فإنه ما زالوا يتركون درجات في تخيّر الرّواة حتى يَسمعوا من الطريق الصحيح الموثوق به، وهذا لأن المقصود من الإسناد الاتصال بالنبي ﷺ، وكل ما كان الطريق أصح كان أولى في الاتصال به[1].



(١) هذا المعنى لعلو الإسناد في «**فتح المغيث**»، للسخاوي (٣/٣٧٨ ـ ٣٧٩)، عن ابن برهان في «**الأوسط**».

فَصْلٌ

في الجرح والتعديل

قال الشافعي: لا يُقبل الجرح إلا مُفسّرًا وتُقبل العدالة مطلقًا.

وقال القاضي أبو بكر: يُقبَلُ الجرح ولا تُقبل العدالة إلا مفسرًا(١).

وقال بعض الناس: يُقبلان مُطلقين.

وقال آخرون: لا يُقبلان إلا مفسرين.

والصحيح ما قاله الشافعي، وذلك لأن الجرح المطلق لا يُخلّ بالعدالة؛ لأن الناس مختلفون في أسباب التفسيق، فمنهم من يعتقد أنّ اللعب بالشّطرنج يُوجب الفِسق، ومنهم من لا يعتقد ذلك. ومنهم من يعتقد أن شُرب النبيذ لا يَفسقُ به، ومنهم من يعتقد خلافه، فلا بدّ من تفسير القدح والنظرِ في السبب الموجِب لفسقه، لئلا تُترك رواية العدل لأمرٍ لا يَقتضِي التفسيق. وليس كذلك العدالة، فإن الأصل في المسلمين أنهم عدول، فإذا انضم إلى هذا الأصل شهادةُ ثقةٍ بذلك فقد حصل غلبة الظن بثقته، وهذا هو المعتبر.

وأما القاضي، فإنه يقول: مُطلق الظنّ يَخرِم الثقة، ومطلق العدالة لا يَغلب على الظن، فلذلك فرقنا بينهما.

وأما من قال: يُقبلان مطلقين، فإنه يقول: مُطلق الجرح يَخرِم الثقة، ومطلق العدالة يَغلب على الظن.

---

(١) لعل المصنف تبع في هذا شيخَ شيوخه أبا المعالي في «**البرهان**» (١/ ٦٢١)، وقد تعقّب هذا النقل عن القاضي جماعةٌ من الأصوليين وردّوه، انظر: «**إيضاح المحصول**»، للمازري (ص: ٤٧٧)، و«**الإبهاج**» (٢/ ١٢٥٧)، و«**رفع الحاجب**»، للسبكي (٢/ ٣٩٠)، و«**البحر المحيط**»، للزركشي (٤/ ٢٩٤). وذلك أنّ المعروف عن القاضي أبي بكر: عدم اشتراط التفسير فيهما. وكذلك نقله أبو المعالي في «**التلخيص**» (٢/ ٣٦٦)، وغيره. وهذا أولى، فإنّ «**التلخيص**» موضوعٌ لاختصارِ «**التقريب**»، للقاضي.

وأما من قال: لا يقبلان إلا مفسرين، فإنه قال: أسبابهما مختلفة، فلا بُدّ من البحث عن حقيقتهما.

والجواب عما ذكره القاضي، قوله[١]: (إن مطلق الجرح يَخرِم الثقة)، ليس كذلك، إنما تَنخَرِم الثقة بعد ثبوت الفسق، وإنما يَثبُت الفِسق بذكر سببه، وليس كذلك العدالة، فإنه لا يُمكن حصر أسبابها، فلا جَرَمَ اكتُفِيَ بمُطلقِها.

وأما الجواب عن المذهبين الآخرين، فقد سلّمنا بعض ما يدّعونه وأفسدنا البعض فيما تقدم، فلا نُطِل[٢].



[١] في الأصل: (وقوله)، وحذفها أشبه.

[٢] كذا.

فَصْلٌ

في سوء الحفظ

اعلم أنّ الرّاوي إنْ كان يُسيء الحِفظ في كلٍّ ما يَرويه لم يُقبل منه خبرٌ مّا. وإن كان يُسيءُ الحفظ في بعضٍ دون بعض، فإنّ إساءته في البعض لا تَمنع قبول روايته فيما يُحسِن حِفظَه، ولهذا رُوِي أنّ الشافعي لمّا ناظر أصحاب أبي حنيفة فيمن سبقه الحدث احتجوا عليه بما رَوَت عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: «**من قاء في صلاته أو رَعَف أو أحدث، فلينصرفن فليتوضأ، وليَبنِ على صلاته**[١]»(٢). فقال رضي الله عنه: هذا الخبر يَروِيه ابنُ مُلَيْكة عن عائشة، ولم يَلقَها، فكان مُرسلًا، ولا حجةَ في المراسيل. **فقيل له**: فذا سنده: إسماعيل بن عياش، عن ابن جريج، عن ابن مليكة، عن عروة، عن عائشة؟! فقال الشافعي: إسماعيل بن عياش سيئُ الحفظ فيما يرويه عن غير الشاميين(٣)، وهذا مما رواه عن غير الشاميين(٤). فرَدّ خَبَره في البعضِ دونَ

---

[١] (صلاته) مكانه في الأصل: (مضي)، ثم كتب الناسخ فوق السطر (صلاته). ولعل صواب السياق: (على ما مضى من صلاته).

(٢) أخرجه ابن ماجه (١٢٢١)، والطبراني في «**الأوسط**» (٥٤٢٩)، والدارقطني (٥٦٣)، من حديث إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن أبيه وعن عبد الله بن مليكة، عن عائشة.
والمحفوظ في هذا: ما رواه أصحاب ابن جريج عنه عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلاً. وقد استقصى ذلك الدارقطني. قال محمد بن يحيى الذّهلي: «الصحيح: عن ابن جريج مرسل، وأما حديث ابن أبي مليكة عن عائشة الذي يرويه إسماعيل بن عياش، فليس بشيء»، «**السنن**»، للدارقطني (١/ ٢٨٤). وقال الدارقطني: «أصحاب ابن جريج الحفاظ عنه يروونه عن ابن جريج عن أبيه مرسلا»، «**السنن**» (١/ ٢٧٦). وانظر: «**العلل**»، لابن أبي حاتم (١/ ٤٨٢)، (٢/ ٤٥٩)، و«**البدر المنير**»، لابن الملقن (٤/ ١٠٠).

(٣) انظر: «**المعرفة**» ليعقوب بن سفيان (٢/ ٤٢٣ ـ ٤٢٤)، وترجمته في «**تاريخ بغداد**» (٧/ ١٨٦)، و«**تاريخ دمشق**» (٩/ ٣٥).

(٤) اعتمد في هذا على شيخه إلكيا، انظر: «**البحر المحيط**» (٤/ ٣٠٧ ـ ٣٠٨). ولم أقف عليه عن الشافعي، ونسبته إليه بعيدة كما ستعرف، وإنما قال الشافعي في رواية =

البَعض. وكذلك رُوِي أنّ أبا هريرة رَوَى أنّ النبي ﷺ، قال: «**إنّ الميت ليُعذّب ببكاءِ أهله عليه**»، فقالت عائشة: يرحم الله أبا هريرة، إنما قال النبي ﷺ: «**إنّ الميت ليعذب في قبره وأهله يبكون**»، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥][(١)]. فرَدَّت خَبره في ذلك ولم يَقتضِ ذلك رَدّ جميع أخباره.

قال بعض المحدثين: «من أدب القارئ إذا فرغ من القراءة أن يقولَ للراوي: كما قرأنا، ويقولَ الراوي: نعم».

وهذا باطل، فإنه لا يخلو إما أن يكون كما قرأه أو لا يكون؟! فإن لم يكن، فقد أقرّهم على الكذب، فثبت بذلك فسقه. وإن كان كما قرأه، فلا فائدة في هذا القول.



= الزعفراني ـ وهي من القديم ـ: «ليست هذه الرواية بثابتة عن النبي ﷺ»، «**السنن الكبير**» (١/ ٤١٤ ـ ٤١٥)، و«**المعرفة**»، للبيهقي (١/ ٤٢١).

وأصل هذا في «**نهاية المطلب**»، للجويني (٢/ ١٩٦)، فإنه قال بعد ذكر الحديث: «وإنما لم يعمل الشافعي به في الجديد لإرسال ابن مُليكة...» ثم ذكر السياق على نحو مما ذكر ابن بَرهان، فلعله فهم أنّ النقل عن الشافعي فنسبه إليه، وليس كذلك، وإنما هو من تخريج أبي المعالي وتابعه عليه إلكيا وابن برهان.

وقد أنكر الناس هذا على أبي المعالي، قال ابن الصلاح: «إن في «**نهاية المطلب**» على هذا الحديث كلامًا غير قويم». وشرح ذلك ابن الملقن في «**البدر المنير**» (٤/ ١٠٦)، وابن حجر في «**التميز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز**» (٢/ ٧٨٩).

(١) كذا، والمعروف أنها قالت لابن عباس حين أخبرها أنّ عمر روى ذلك عن النبي ﷺ: «**رحم الله عمر...**» الحديث، أخرجه البخاري (١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩)، ومسلم (٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩).

فَصْلٌ [(١)]

إذا رَوى رجلٌ خبرًا عن شيخٍ لم يُعرف بصحبته ولم يَشتهر بالرّواية عنه، وأجمع أصحاب ذلك الشيخ على جهالته بينهم وكونه من جملتهم، هل يمنع ذلك من قبول خبره أم لا؟!

أما أصحابنا قالوا: يَمنع.

وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يَمنع.

وصورته: أنّ أصحاب أبي حنيفة احتجوا في مسألة من نام قائمًا أو قاعدًا، بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**ليس الوضوء على من نام قائمًا أو قاعدًا أو راكعًا أو ساجدًا إنما الوضوء على من نام مضطجعًا؛ لأنه إذا اضطجع استرخت أعضاؤه**»[(٢)]، فردّ أصحابنا هذا الخبر وقالوا: قد رُوِي عن أحمد بن حنبل أنه قال: «ما لأبي خالد الدّالاني يُزاحم أصحابَ قتادة وليس منهم؟!»[(٣)]. أشار إلى أنه لم يُعرف بالرواية عنه فلا يُقبل خبره. **إلا أن هذا الذي ذكروه لا يصلح** أن تُردّ به رواية من ثبتت عدالته وصحت ثقته، وأبو خالد ممن اتصف بهذه الصفة واتسم بهذه السمة[(٤)]، فلا يَقدح ذلك في قوله،

---

(١) هذا الفصل ملخص في «**المسودة**» (ص: ٣٠٥) ـ مع الإشارة لاختيار ابن برهان ـ، و«**البحر المحيط**» (٤/ ٣٢٧).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٠٢)، والترمذي (٧٧)، وعبد الله في «**زوائد المسند**» (٢٣١٥)، من حديث ابن عباس، بنحوه. قال أبو داود: «قوله: «**الوضوء على من نام مضطجعًا**» هو حديث منكر، لم يروه إلا يزيد الدالاني عن قتادة». وقال البخاري: «هذا لا شيء، رواه سعيد بن أبي عروبة عن قتادة، عن ابن عباس ولم يذكر فيه أبا العالية، ولا أعرف لأبي خالد الدالاني سماعًا من قتادة»، «**العلل الكبير**»، للترمذي (ص: ٤٥). وقال الدارقطني: «لا يصح»، «**السنن**» (٥٩٦). وقد أحسن في الكلام على هذا الحديث ابن الملقن في «**البدر المنير**» (٢/ ٤٣٤).

(٣) ذكره عنه صاحبه أبو داود السجستاني في «**مسائله**» (١٩٣٧)، وكتابه «**السنن**» رواية ابن داسة (١٠/ أ) [نسخة برنستون].

(٤) قال أبو حاتم الرازي: «صدوق ثقة»، «**الجرح والتعديل**» (٩/ ٢٧٧). وغير أبي حاتم =

وهذا هو الأليق بأصلنا، فإنا إذا قبلنا الزيادة إذا انفرد بروايتها العدل والكلّ أجمعوا على تركها ولم ينقلوها، اعتمادًا على ثقته وعدالته، ولاحتمال أن يكون سمع ولم يسمعوا، فيجوز أن يكون هذا الشخص لقي هذا الشيخ وأصحابه لم يعلموا. **فإذا قيل**: إذا عَرفتم بصحة الخبر، فما عُذركم عنه؟! **قلنا**: يُذكر ذلك في تلك المسألة إن شاء الله تعالى.



= لين أمره وغمصه في حفظه، قال أبو أحمد بن عدي: «في حديثه لين، إلا أنه مع لينه يُكتب حديثه»، «**الكامل**» (١٠/ ٧١٣). وقال: يعقوب بن سفيان: «منكر الحديث»، «**المعرفة**» (٣/ ١١٣). وقال أبو حاتم ابن حبان: «لا يجوز الاحتجاج به إذا وافق الثقات، فكيف إذا انفرد عنهم بالمعضلات»، «**المجروحين**» (٢/ ٤٥٦).

فَصْلٌ

إذا قال بعض أصحاب الحديث: هذا الخبر لم يَصح أو لم يَثبت، هل يكون ذلك مانعًا من قبوله أم لا؟!

عندنا لا يَمنع.

وقال أصحاب أبي حنيفة: يَمنع.

وصورته: أنا روينا أخبارًا عن النبي ﷺ في «مسألة النكاح بلا ولي»، وفي «مسألة القضاء بالشاهد واليمين»، وفي «مسألة النبيذ». ونُقِل عن يَحيى بن معين أنه قال: ثلاثة أخبار لم تصح عن النبي ﷺ، وذكر من جملتها هذه(١). **وهذا الذي ذكره لا يَستقيم**؛ لأنه لا يخلو: إما أن يقول لم يصح عنده، أو عند جميع الناس؟!

إن تفرد بذلك، فلا يَقدح، فإنّه إنْ خَفِي عليه وجه صحتها فقد ظهر لغيره.

وإن كان يقول: لم يصح على الإطلاق، فلا بدّ له من بيان المعنى المقتضِي للقَدح فيها ليُنظَر، وإلا فبمجرد قوله: «لم تصح»، لا يُردّ الخبر، وهذا لأنا أقمنا الدّليل على أنّ القدح المُطلق لا يُقبل مع أنه إضافةٌ إلى شخص مُعيّن، فكيف يُقبل قدحٌ لم يُعيّن المضاف إليه؟!

---

(١) أشار إلى هذا ـ مختصرًا ـ أبو زيد الدّبُوسِي في «**الأسرار**» (٧/ بـ) [شهيد علي].
ورواه بتمامه أبو بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي عن أبي عون الفرائضي عن الدوري عن ابن معين. ذكره ابن عبد الهادي في «**تنقيح التحقيق**» (١/ ٢٠٧)، [واستبعد صحته]، وابن أبي العز في «**التنبيه على مشكلات الهداية**» (٥/ ٨٢٨).
وليس في نقل الرازي: حديث القضاء بالشاهد واليمين، ومكانه: حديث الوضوء من مس الذكر. قال الزيلعي: «لم أجده في شيءٍ من كتب الحديث»، «**نصب الراية**» (٤/ ٢٩٥). انظر: «**البدر المنير**»، لابن الملقن (٢/ ٤٦١).
فائدة: مما يدلّ على وَهَن هذه الرّواية عن ابن معين: تصحيحه لهذه الأحاديث الثلاثة:
أما حديث مس الذكر، فصححه في رواية ابن مُضرٍ وغيره، «**التمهيد**»، لابن عبد البر (٣/ ٢٣٧ ـ ٢٣٩).
وأما حديث «**كل مسكر حرام**»، فصححه في «**سؤالات ابن الجنيد**» (ص: ٢٩٦).
وأما حديث الولي، فأشار لصحته في رواية الدُّورِي من «**التاريخ**» (٣/ ٢٣٢)، ونص على ذلك في: رواية ابن عمّار ـ «**تاريخ دمشق**» (٢٢/ ٣٧٥) ـ، وحُبَيْش بن مُبَشّر الفقيه ـ «**الكفاية**»، للخطيب (٢/ ١٨٢).

فَصْلٌ (١)

إذا أجمع النّاس على العمل بخبر واحد، هل يُنزّل منزلة خبر التواتر أم لا؟!

قال قوم: إنه يكون بمثابة خبر التواتر.

وهذا ليس بشيء؛ لأن إجماعهم على العمل دليلٌ على وجوب العمل به، ولا يدلّ على أنه مقطوعٌ به وأنه يُفيدُ العلم الضروري، فإنّ الإجماع يَقلِب جنس الخبر ويجعله قطعيًّا، كما لو أجمعوا على العمل بقياس، فإنه لا يَصير قطعيًّا؛ كذلك خبر الواحد.

فإن قيل: فهؤلاء الخلق الكثير، لا يجوز أن يكون في هذا الخبر شكٌّ واحتمالٌ وخَفِي عليهم، وإذا انتفت عنه الاحتمالات وجب قبوله.

قلنا: اعلم أنّ العمل بالخبر إنما يَستدعِي[٢] كون الراوي له عدلًا، والعدالة أمرٌ ظاهرٌ لا يَخفَى؛ فلعلهم عرفوا بأجمعهم منه العدالة الظاهرة فعملوا به، ولكن لا يطلعون على ما [في] باطنه، فيجوز أن يُبطِن خِلافَ ما يُظهِر، وبهذا القدر لا تَثبت العِصمة له ولا يُفيد قولُه العلم.



(١) قال في «**المسودة**» (ص: ٢٤٤): «أفرد ابن بَرهان **فصلين** في آخر كتاب الأخبار: **أحدهما**: فيما إذا أجمع الناس على العمل بخبر الواحد، هل يصير كالمتواتر؟! **واختار** أنه لا يصير. **والثاني**: إذا ادعى الواحد على جماعة بحضرتهم صِدْقه فسكتوا، فقال قوم: يصير كالمتواتر. **واختار** هو أن ذلك لا يُتصور؛ لأن الدواعي في مثل ذلك لا تنفك عن تصديق وتكذيب ولو من البعض».

[٢] كذا، وإن قيل: (يستند على)، فله وجه حسن.

فَصْلٌ

إذا رَوَى رجلٌ خبرًا بحضرة جماعةٍ وادّعَى عليهم العلم بصدقه فسكتوا كلهم، هل يكون ذلك بمثابة خبر التواتر أم لا؟! قال قوم: إنه يُنزّل منزلة خبر التواتر، إذ لو كان كذبًا لردّوا عليه.

والصحيح: أن هذا غير مُتصوَّر في نفسه، فإن الطِّباع تتقاضَى أربابَها في مثل هذا المقام بإظهار ما عندهم إن كان كاذبًا كذّبوه، وإن كان صادقًا صدّقوه، وسكوتهم عن ذلك عكس الطباع، فمَصوِّره مُصوِّرٌ لعكس الطِّباع، وقَلبِ الجِبِلّات، فقوله يكون مردودًا، وهو بمثابة من أخبر أنّ الخطيب في يوم الجمعة خَطب على كِسرَى وقَيْصَر، ولم يَنهض إليه أحدٌ ولم يَرُدّ ذلك عليه راد، فإنّا نقطع بكذب هذا الخبر؛ لأنه يخبر عن عكس الطِّباع وقَلبِ الجِبِلّات؛ كذلك هاهنا.

فإن قالوا: قد ثبت كثيرٌ من معجزات النبي ﷺ بهذا الطريق، فإن الواحد كان يَروي أنه حنّ إليه الجذع، وأطعم الجَيش الكبير من القَدْرِ اليسير، ونَبَعَ الماءُ من بين أصابعه(١)، وسكت الباقون فنُزِّل منزِلة التواتر[٢].

قلنا: ليس الأمر كذلك، فإنّ هذه المعجزات لم يَنفرِد بنقلها الآحاد، فإنها كانت في مَشاهد[٣] عظيمة وجماعات من الناس، فأمّا الجِذع، فحن في يوم الجمعة، وإطعام الطعام كان بمحضر من جميع الجيش، وكذلك نبع الماء، فلا يجوز أن يَنفرد به واحد، غير أنه عاد ذلك إلى الآحاد واتصل بالأفراد لوجهين:

أحدهما: أنه مات ناقلوه وعُدِم حاملوه.

الثاني: أنّ هذه المعجزات إنما تُنقل لتقرير قواعد النبوة وتثبيتها، وبعد

---

(١) تقدم (ص: ١٣٦).
[٢] في الأصل: (فنزل تواتر)، والمثبت أقوم.
[٣] في الأصل: (مشاهدة)، والمثبت أشبه.

ما رَسخ الدّين وساخت[١] دعائمه وظهرت أعلامه، فترت الهمم عن نقلها؛ لأنه لا مقصود فيها سِوَى العلم ومعرفة معجزة النبي ﷺ لتَثبت نبوته، وقد استُغنِي عن ذلك سيما والقرآن ـ الذي هو أعظم مُعجِزٍ وأقوَى برهانٍ على صِدقه ـ محفوظٌ بين أظهُرِنا شائعٌ يحمله الصغير والكبير، فلذلك لم يتواتر نقلها.

فإن قيل: فما تقولون في انشقاق القمر؟! **قلنا**: قد اختلف الناس فيه: فأمّا المعتزلة فإنهم ينكرون ذلك(٢).

ومن الناس من أثبته وقال: إنه عُلِم بالقرآن، قال الله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: ١].

والمعتزلة تأوّلوا هذه الآية [على] معنى[٣]: سينشق القمر يوم القيامة.

والصحيح أنّ هذا كان من آيات الليل، وكان الخلق في سِنَةِ الغَفلة والرَّقدة غافلون عن ذلك، فإنما نُقِل آحادًا ولم يتواتر نقله. والله أعلم بالصواب.

تمّ كتاب الأخبار، والحمد لله ربِّ العالمين، وصلى على سيدنا محمد وآله أجمعين.



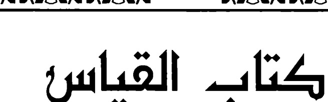
---

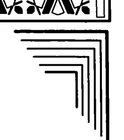
[١] كذا، والمعنى: ثبتت في الأرض ونزلت فيها.

(٢) إنما يذكر إنكار ذلك عن إبراهيم النظّام وحده، نقله عنه صاحبه الجاحظ في «**كتاب الفتيا**». انظر: «**الفصول المختارة**»، للشريف المرتضى (ص: ٢٠٨)، والمعتزلة يثبتون الحديث ويغلطون النظام. انظر: «**تثبيت دلائل النبوة**»، للقاضي عبد الجبار (١/ ٥٥).

[٣] في الأصل: (معناه)، وليس فيه ما بين [ ]، والمثبت أشبه.







كتاب القياس

القياس له معنيان: معنى في اللغة، ومعنى في الاصطلاح.

أما معناه لغة: فهو التشبيه والتمثيل، يُقال: قِست الشيءَ بالشيءِ إذا شبّهتَه به، ومنه سُمِّي المقياس؛ لأنه يُشبّه الأشياء.

وأما معناه في الاصطلاح، فقد اختُلِفَ فيه:

فقيل: هو استخراج الحق. وهذا يَبطُل باستخراج الحقِّ بالنّصوص والظواهر، فإنه لا يُسمَّى قياسًا.

وقيل: هو الاستدلال. وهذا يَرِدُ عليه من النقض ما ورد على الأول، فإنّ الاستدلال على الأحكام بالنصّ والظاهر استدلال، وليس بقياس.

يحققه: أنّ أهل الظاهر يُسمَّوْن أهل نظرٍ واستدلال، ولا يُسمَّوْن قياسيين؛ بل هم منكروا[١] القياس ونُفاته.

وقيل: هو التشبيه. وهذا باطل، فإنّ ذلك بيان حقيقته لغة، والمطلوب بيان حَدِّه في الشرع.

يحققه: أنّ كلّ مَن شبَّه شيئًا بشيءٍ لا يكون قائسًا، فإنّ من قال: الأرز كالبر في البياض والصَّلابة لا يُعدّ قائسًا. وكذلك الباري تعالى شَبَّه أشياء بأشياء؛ كقوله: ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث﴾ [الأعراف: ١٧٦]، ولا يُعدّ ذلك قياسًا، ولا يُطلق على الله تعالى اسم القائس[٢].

وقيل: هو حمل فَرعٍ على أصل. وهذا يَرِدُ عليه أن يُقال: بجامعه، أو

---

[١] في الأصل: (هو منكرون)، تحريف.

[٢] في الأصل: (القايسين)، والمثبت أشبه.

بغير جامعه؟! إن قلتم: بجامعه، فمُسَلَّم، ولكن قد أخللتم في الحدّ بركنٍ من أركان القياس فكان باطلًا. وإن قلتم: بغير جامعه، فذلك باطل؛ لأن إثبات حكم في محلٍ ابتداءً لا يُعدّ قياسًا بكلّ حال.

والحد الصحيح: أن يقال: هو تحصيل حكم الأصل للفرع لمُشابهةٍ بينهما عند المجتهد(١).

قولنا: (تحصيل حكم الأصل)، ظاهر، فإنَّ القياس لا بد له من أصل وفرع؛ لأنه يدل بنفسه على الإلحاق، فلا بد فيه من ملحقٍ وملحق به.

وقولنا: (لمشابهة بينهما)، صحيح أيضًا؛ لأن إثبات حكم في محل مِن غير مشابهة بينه وبين غيره لا يكون قياسًا.

وقولنا: (عند المجتهد)، احتراز من إثبات الله الأحكام، فإنه عالم بوجه المشابهة بينها، ولكن لا يُعدّ ذلك قياسًا؛ بل القياس هو ما ذكرناه.

وبعض الناس(٢) **بسط هذه العبارة** فقال: القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو وصف لهما، أو نفيهما عنهما بإثبات حكم.

قولنا: (إلحاق معلوم بمعلوم)، وهذا لا إشكال فيه، والمراد بهما: الأصل والفرع.

وقولنا: (في إثبات حكم أو وصف)، صحيح، أما الحكم، فكوجوب القِصاص أو نفيه. أما الوصف، فكإثبات الطُعْم أو نفيه.

وقولنا: (بإثبات حكم لهما)، هذا يتناول قياس الشبهة[٣].

وقولنا: (أو وصف)، يتناول قياس العلة على ما سيتضح في موضعه.

فإن قيل: الحد الأول [مدخول][٤]، فإن الحدّ ما جَمع ومَنع، وهذا لا

---

(١) الحد لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم، انظر: «**المعتمد في أصول الفقه**» (٢/ ٦٩٧).

(٢) هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتكلم، انظر: «**التلخيص**» (٣/ ١٤٥).

[٣] كذا، والمراد: قياس الشّبه.

[٤] زيادة ليست في الأصل، ويقتضيها السياق.

يجمع، فإنكم قلتم: «تحصيل حكم الأصل»، ويخرج من ذلك: قياس العكس، فإنه تحصيل نقيض[١] حكم الأصل للفرع. **وبيانه**: أنّ الحنفي إذا قال في مسألة الصيام: هل شَرْطُ الاعتكاف الصومَ يلزمُ في الاعتكاف في النذر؟! وكان شُرِط بأصل الشرع، إذ لو لم يكن شرطًا لما لزم بالنذر؛ كالصلاة، فأصله الصلاة، وحكمها: أن يكون شرطًا، وحكم الفرع ـ وهو الصوم ـ أن يكون شرطًا(٢).

فالجواب، أنا نقول:

أولًا: إذا ثبت لنا بدليل القياس ما بيَّناه فلا نقول: إنّ العكسَ قياسٌ حقيقةً، وإنما سُمِّي قياسًا مجازًا، كما أنّ ما يَشتَمِل[٣] على الأصل والفرع والرَّابطة، يُسمَّى قياسًا مجازًا.

جواب آخر: وهو أنّ العكس مُركب من قياسين، فإنه يحتاج إلى أن يقول: الدّليل على أن الصوم شرط: أنه يلزم بالنذر، فكان شرطًا، كما إذا نذر أن يلبث في المسجد، ولو لم يكن شرطًا لما لزمه، كما لو نذر أن يُصلّي معتكفًا، إلا أنه سُمِّي قياسًا إيجازًا[٤]، وقد يجوز إثبات الحكم بقياسين وبقياس واحد.

وجواب آخر: وهو أنّا نُسلِّم لكم أن هذا الحد مدخول بهذه المسألة،

---

[١] في الأصل: (يحصل بقبض)، تحريف.

(٢) مأخذ المصنف «**المعتمد في أصول الفقه**» لأبي الحسين البصري (٢/ ٦٩٨)، وعبارته أبين، قال: «لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف لما كان من شرطه وإن نذر أن يعتكف بالصوم، كالصلاة لمّا لم تكن من شرط الاعتكاف، لم تكن من شرطه وإن نذر أن يعتكف بالصلاة، **فالأصل** هو الصلاة، والحكم هو نفي كونها شرطًا في الاعتكاف. وليس يثبت هذا الحكم في الفرع الذي هو الصوم، فإنما يثبت نقيضه، ولم يجتمعا في العلة؛ بل افترقا فيها؛ لأن العلة التي لها لم تكن الصلاة شرطًا في الاعتكاف، هي كونها غير شرط فيه مع النذر. وهذا المعنى غير موجود في الصوم؛ لأنه شرط مع النذر».

[٣] في الأصل: (أنه يشتمل)، والمثبت أسد.

[٤] هكذا في الأصل (اىحارًا)، ولعل ما أثبته أشبه.

ولكنا نحترز عنها فنقول: القياس: تحصيل الحكم للفرع باعتبار علة الأصل، فيخرج من ذلك قياس العكس، فإنا لم نقل: تحصيل حكم الأصل، والعكس ليس تحصيل حكم الأصل.

واعلم أنّ القياس لا بدّ له من أصلٍ وفرعٍ ورابطة، فلا بدّ الآن من بيان معانيها.

أمَّا الأصل فله معنيان: معنى في اللغة، ومعنى في الاصطلاح.

أما معناه في اللغة: فقيل: هو الموصل إلى غيره والدّال على غيره، وهذا يتناول الكتاب والسُّنَّة ونفس الدليل. ويُطلق على ما كان قطبًا[١] مستقلًّا بنفسه؛ كأُجرة الحمّام والسَّفينة، فإنها مستقلة لا تُبتنَى على غيرها، ولا غيرها يُبتنَى عليها.

وقيل(٢): إنه ينقسم إلى حقيقة ومجاز، **فالحقيقة**: هو ما تصحيح العلم به يقتضِي تصحيح العلم بغيره؛ كالأصل مع الوصف، فإن مَن صح علمُه بالأصل صَحَّ علمه بالوصف، وقد يُطلق[٣] على الموصوف نفسه، فإنه أصل الصفة. **وأما المجاز**، فما لا يُبتنى على غيره ولا غيره يُبتنَى عليه؛ كأجرة الحمّام، فإنها من حيث إنها لا تُبتنى على غيرها كانت أصلًا، ومن حيث إن غيرها لا يُبتنى عليها لا تكون أصلًا، فأُطلق عليها اسم الأصل مجازًا لمشابهتها الأصول من وجهٍ.

وأمَّا معناه في الاصطلاح، فإذا فُرض الكلام ـ مثلًا ـ في الرِّبا فمِن الناس مَن يجعل الخبر الوارد في التحريم أصلًا، ومنهم مَن يجعل نفس البُرّ أصلًا. ومنهم من يجعل التّحريم أصلًا.

أمَّا الفرع فله مَعنيان: معنى في اللغة، ومعنى في الاصطلاح:

أما معناه في اللغة، فما ابتني على غيره، أو ما كان العلم به مُترتبًا على العلم بغيره، أو مبنيًّا على العلم بغيره.

---

[١] كذا. وفي «**الوصول**» (٢/ ٢٠٩): «ما عرف قطعًا بنفسه».

(٢) مأخذه «**المعتمد**» (٢/ ٧٠٠).

[٣] في الأصل: (وان طلق)، والمثبت أشبه.

وأما في الاصطلاح، فقال **المتكلمون**: الفرع: ما طُلب إثباته بالقياس، وهو التّحريم في الأرُز. **وأمَّا الفقهاء**، فقالوا: الفرع المطلوب حكمه بالقياس، وهو نفس الأرز.

وأمَّا الجامع، فينقسم إلى شَبَهٍ وعلَّة.

فأما الشبه، فمعناه في اللغة: ما أوجب الاشتراك بين شيئين والتماثل بينهما.

وأما في الاصطلاح، فعند المتكلمين: ما أوجب تماثل الذاتين في المعاني الذاتية النفسية أو المعنوية. **أما الذاتية** فكالتحيّز للجوهر، فإنها صفة ذات له لا يُتصوّر وجود جوهرٍ إلا متحيّزًا، فإذا استوى الجوهران في التحيّز[١]، قيل: ذلك شَبَه. **وأما الصفات المعنوية**، فكالعلم والحياة والقدرة، فإن هذه الأشياء ليست صفات ذاتية، ولهذا تُصوّر وجود الذات خاليةً عنها، فإذا تماثل ذاتان في العِلم أو الحياة قيل: تشابها.

وأما الفقهاء، فقالوا: الشَّبَه: ما أوجب الاشتراك بين شيئين في المقصود والخاصية، على ما سنوضحه في موضعه.

وأما العلة، فمعناها في اللغة: ما قامت بالمحل فغيَّرت حاله، ومنه سُمي السَّقَم علةً لأنه يُغيّر حال المحال.

وأما عند المتكلمين، فقال قوم: كل ذاتٍ قامت بمحل فأوجبت له حكمًا؛ كالعلم يُوجب العالميّة، والقُدرةِ تُوجِب القادريّة. **هذا عند من صار إلى إثبات الأحوال والأحكام. وأما من أنكرها**، فإنه لا يقول بالعلة ولا المعلول، فإن العلم إذا قام بمحل لا يُوجِب له حكمًا عنده، ولا معنى لكونه إلا أنّ علمًا قام به فحسب.

وأما من قال بثبوت الأحوال والأحكام، قال: العلل تَنقسم إلى حقيقيةٍ ومجازية. فأما الحقيقية، فكلّ ذاتٍ قامت بمحل فأحدثت له اسمًا لا حكمًا كالسواد، فإنه يُوجب تسمية المحل أسود، ولا يَثبت له السواد به، وكذلك

[١] في الأصل: (التحييز)، والمثبت أشبه.

البياض. ولا يُشترط لذلك قيام الحياة بالمحل، فإنه ليس من ضرورة كون الجسم أسود أن يكون حيًّا، وكذلك في الطول والقِصر وما كان في معناهما.

وأمَّا عند الفقهاء؛ فالعلة: كلّ وصفٍ أوجب حُكمًا شرعيًّا.

واسم الرّابطةِ يَنطلق على العلة والشَّبه.

فإذا عرفت هذا، فالآن نَعقدُ المسائل:

۞ مسألة:

عندنا يجوز أن يَتعبَّدنا الشرع بالقياس الشرعي الظَّني المُبْتَنَى على الأمارات. وهو حَسَنٌ. وذهبت طائفة من الناس ـ وهم الزيدية[1] ـ: إلى أن ذلك قبيح لا يجوز أن يتعبدنا الشرع به.

ونحن إن اعتمدنا على أنّ الشرع هو المُقَبِّح والمُحسِّن، فهذه المسألة فرع ذلك الأصل، فلا فائدة في إفرادها بالكلام، وإن نزلنا عن ذلك جدلًا لا اعتقادًا، فنُبيِّن أنه ليس في العقل ما يَقتضِي قُبحَ ذلك بحال.

وحرف المسألة: أنّ جهات القبيح عندنا مُنتفية عنها من كل وجه. وعندهم أن جهات القبح لم تنتف.

أما دليلنا، فنقول: الدليل على جوازه وحُسنه، وذلك أنّ العقل يقضي بتجويز اجتماع شرائط الحسن فيه، وما كان بهذه المثابة فقطع القول بقُبحه مُحال باطل.

---

(١) المعروف عند الزيدية إثبات القياس في العقل والنقل، انظر: «**المجزي في أصول الفقه**»، لأبي طالب الهاروني (٣/ ٢٠٧)، و«**عيون المسائل**»، للجشمي (ص: ٣٣٢)، و«**المحجة البيضاء**»، للعَنْسي (ص: ٤٣٩)، و«**الأنوار الهادية لذوي العقول**»، لابن يحيى الصعدي (١/ ٢٦٦). وقد اختلف الناس اختلافًا عجيبًا في عزو هذا القول وتعيين قائله بما لا يتسع المقام للفصل فيه، وأقرب شيء في ذلك قول لبعض الرافضة الإمامية ومنهم المفيد، وجمهورهم يمنعه شرعًا، وإن كان أوائل القوم لا يميزون بين ما ينفيه الشرع وما ينفيه العقل، انظر: «**التذكرة بأصول الفقه**»، للمفيد (ص: ٤٣)، و«**العدة في أصول الفقه**»، لأبي جعفر الطوسي (٢/ ٦٥٠). وأما ما وراء ذلك، فلا تكاد تحقق هذه النسبة إلى أحد من الخائضين في هذا العلم.

والدليل على جواز اجتماع شرائط الحُسن فيه: وذلك أنّ الشرائط منقسمة، منها ما يتعلق بالفعل المكلَّف به، ومنها ما يتعلق بالمكلَّف، ومنها ما يتعلق بالمكلِّف.

أما ما يتعلق بالفعل، فهو أن يكون واقعًا على جهة المصلحة، إمَّا بطريق الإيجاب أو النَّدب، وهذا محمودٌ في فعل القياس من قِبَل أن القياس ظَنِيّ[١]، والظن فعلٌ من أفعال قُلوبنا وحالةٌ من أحوالنا، كما أن المرض حالة من أحوالنا، وكذلك الإقامة والسفر والطهر والحيض، ثم إن المصالح تتعلق بهذه الأحوال، فكذلك يجوز أن تتعلق المصلحة بالظن؛ لأنه من جملة الأحوال.

وأما ما يتعلق بالمكلَّف، فهو أن يكون متمكنًا مما كُلِّف به، وهذا لأن التكليف طلب الفعل، فلا بدّ وأن يكون قادرًا عليه عالمًا به حتى يتمكن منه. وهو قادرٌ على أن ينظر ويبحث. وعالم ـ أيضًا ـ به، فإذا ظَنَّ عَلِم من نفسه أنه ظانٌّ، كما إذا كان عالمًا علم من نفسه أنه عالم. **ونظيره**: ما إذا قال لنا الشارع: حَرَّمتُ عليكم الخَمرة لما فيها من الشدة المُطربة، فإذا علمتم أن النبيذ مُشتدّ، فألحِقوه بها، فإنا نجد من أنفسنا أنَّا نعلم كون الشدة علة، فكذلك إذا قال: إذا ظننتم أن العلة هي الشدة، فألحقوه بها، فإنا[٢] نعلم بوجود الظن من أنفسنا، فيُلحَق به.

وأما ما يتعلق بالمكلِّف، فهو أن يكون قادرًا على ما كَلَّف به، عالمًا به، حكيمًا، مُثيبًا عليه. وهذه الشرائط موجودة في حق الله تعالى.

ومن الناس(٣) **من اختصر هذه الدلالة**، وأوجز القول في ذلك، فقال: أجمعنا على أنه يجوز أن يَتعبّدنا الله تعالى بالقياس المقطوع بعلّته، فكذلك بالقياس المَظنون بعلّته(٤)، وهذا لأنه لا فرق بينهما فيما يَرجِع إلى اعتبار

---

[١] في الأصل: (ظنيا)، والمثبت هو الصواب.
[٢] في الأصل: (فإذا)، والمثبت أشبه.
(٣) هو: أبو الحسين البصري في «**المعتمد**» (٢/ ٧٠٧).
(٤) نقل هذا الدليل بمعناه عن ابن برهان الزركشي في «**البحر المحيط**» (٥/ ٢٥).

الأصل والفرع والعِلّة، وإنما الافتراق بينهما فيما يَرجِع إلى وصف العلة، فإن هذه قطعية وهذه ظنية، وما اتفقا فيه لا يصلح أن يكون مُقبحًا ولا مانعًا من جواز التعبّد به. لم يبق إلا ما افترقا فيه، وهو الظن، **فنقول**: لا يجوز أن يكون مُقبحًا؛ لأن العمل بالظن حسن عقلًا وشرعًا.

أما العقل، فإن الإنسان يَرى حَسنًا أن يَهرول من الحائط المائل، وإن جَوَّز أن يَسْلَم، وكذلك أن يَمتنع من الركوب في البحر إذا هاج واضطربت به الأمواج، وإن جَوَّز السلامة، وكذلك أن يمتنع من سلوك الطريق المَخُوف، وإن جوَّز السلامة فيه.

وأما الشرع، فإنا ممن يعمل بأخبار الآحاد والشهادات والظواهر، وإن كانت لا تدلّ على العِلم القطعِي، وإنما يُفيد غَلبة الظنّ. وإذا بان أنّ كون العلة ظنية لا تُوجب قبحه فقد استوى القياسان، فإذا جاز أن يَرِد الشرع بأحدهما جاز أن يَرِد بالآخر.

أما شبهتهم، قالوا: انعقد الإجماع على أنه لا يجوز أن يتعبدنا الله تعالى بالقياس الشرعي في الأصول القطعية، فكذلك في الأصول الشرعية، وإنما كان المعنى فيه: أن القياس ظنّ، والظن يُفضِي تارة إلى الصحيح، وإلى الخطأ أخرى، والأحكام الشرعية مصالِح، وربطُ ما كان مصلحةً على الإطلاق بما يُفضِي إلى الخطأ والمفسدة لا يجوز.

يدلّ عليه: أنّ التعبّد بالاستدلال لا يجوز، فكذلك بالقياس؛ لأنه نوعٌ منه.

يدلّ عليه: أنه لا يجوز أن يتعبّدنا الله بالقياس في الإخبار عن الغائبات بأن يقول: قِيسوا قياسًا يكون متضمنًا[١] الإخبار عن الله أو عن رسوله بأنه قال كذا وكذا، أو أن زيدًا في الدّار، فكذلك في الأحكام الشرعية، فإنها مُغيّبة عنّا، وهي مأخوذة عن الله تعالى.

يدلّ عليه: أن جليَّ الأحكام لا يثبت بالقياس بل بالنص، فكذلك

[١] في الأصل: (متضمنة)، والمثبت أشبه، ويحتمل (متضمنُهُ).

خفيُّها؛ لأنَّ كل ما لا يصلح لإثبات جليٍّ قبيلٍ[١] لا يصلح لإثبات خفيِّه. اعتبر ذلك بالمُدرَكات بالحواس، فإن ما لا يُدرك جليّه إلا بحاسةِ النّظر لا يُدرَك خفيّه إلا بها، وكذلك الذّوق والشّم.

يدلّ عليه: أنّ القياس لو صلح أن يكون دليلًا في حقنا لصلح أن يكون دليلًا في حقّ الرّسول ﷺ ومَن عاصره وكان في زمانه، وحيث لا يصلح دليلًا في حقّه، فكذلك في حقّ غيره.

يدلّ عليه: أنه لو كان دليلًا لوجب العمل به عند وجود[٢] الكتاب والسُّنَّة، كما نقول في الكتاب والسُّنَّة.

يدلّ عليه: أنّ الأحكام الشرعية إن عُلِّلت فلا يخلو إما أن يُقال: إنها على مَذاق[٣] العلل العقلية أو على خلافها؟! **فإن كانت بمثابة العلل العقلية** وأنها تُوجِب الحكم لذاتها ولا يُتصور تَراخيها عنها؛ كالحركة تُوجِب كون المحل متحركًا، والعلم يوجب كونه عالمًا، فقد خرج عن أن يكون قياسًا شرعيًّا، وصار عقليًّا، فلا يتوقف ثبوت الحكم فيه على ورود الشرع به. **وإن قلتم**: إن العلة الشرعية تُوجد ويَتراخى عنها حكمها، فهذا محال، فإنَّا لا نعلم علة لها انفكاك عن المعلول ولا سببًا إلا وهو مُوصِل إلى حُكمه.

يدل عليه: أن القائس لا يخلو إمَّا أن يكون مَطمَح نظره النصّ أو الحكم؟! بطل أن يُقال: النص، فإنه تناول محلًّا خاصًّا، ولو تناول غيره لكان منصوصًا عليه، ولم يكن مُقاسًا. وبطل أن يكون الحكمُ ملحوظَه ومنظورَه، فإنه اقتصر على محلٍّ فلا يتعدّاه فهو بفعله يَروم تعدِّيه والإلحاق [به][٤]، والشرائع مصالح، فلا يجوز أن تَثبت بفعل العبد، فإن العبد عاجزٌ عن إدراك المصالح، وإنما المستقلّ بها الله ورسوله، فيتعيّن النصّ والتوقيف طريقًا لإثباتها.

---

[١] كذا قدّرته، وفي الأصل مهمل (جلى قبل).

[٢] في الأصل: (وجوب)، تصحيف.

[٣] كذا في الأصل (على مذاق). وهو من تعابير شيخه أبي الحامد الغزالي في «**شفاء الغليل**» (ص: ٥٥٢، ٥٦١)، و«**المستصفى**» (٢/ ١٠٢١).

[٤] زيادة يقتضيها السياق.

يدل عليه: أنه لو جاز التعبد بالقياس وبالظن عند وجود الأمارات لجاز التعبد بمجرد التوهمات والشهوات، فإن كلًّا منهما ظنٌّ، ولا فرق بينهما.

الجواب، أما قولهم: (لا يجوز أن يتعبّدنا الشرع بالقياس الشرعي في الأصول)، فنقول: ما المراد بذلك؟!

إن أردتم أصول الدّيانات وقواعد العقائد، فمُسلَّم، وإنما كان كذلك لأن المطلوب في أصول الدّيانات العلم القطعي، قال الله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، والعِلم واليقين لا يَحصل بالظن والتخمين، بخلاف أحكام الشرع، فإنها ليس المطلوب منها القطع، فجاز أن تُبتَنَى على الظنون، فإنَّ الدليل على وفق المدلول، إن كان المدلول قطعيًّا كان الدليل قطعيًّا، وإن كان ظنيًّا كان الدليل ظنيًّا.

وإن أردتم أصول القياس، فهو ممنوع على وجه، **فإن أردتم بعض الأصول**، فلا نُسلّم؛ بل يجوز أن يتعبّدنا الشرع بالقياس في بعض أصول الأقيسة، فإن القياس يَستدعِي أصلًا، وذلك الأصل[١] يجوز أن يكون فرعًا لغيره، وأصله يكون متفرعًا على غيره؛ كالأرز ـ مثلًا ـ فرع البر، ويجوز أن يكون البر فرعًا لغيره، وذلك الغير فرعٌ لشيءٍ آخر، غير أن ذلك ـ وإن تسلسل وطال ـ ولكن لا بدّ أن يَستندَ إلى أصلٍ لم يَثبت بالقياس بل بالنص. **وإن أردتم أنه لا يتعبّدنا به في جميع أصول القياس**، فمُسلّم، وذلك لأنا إذا قلنا: إن جميع الأحكام تثبت قياسًا، والقياس يُعرِبُ عن الإلحاق فيَقتضِي أصلًا وفرعًا، وما من أصل إلا ويكون له أصل، فيتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية له، ولا يمكن تعليق الحكم الشرعي عليه؛ لأن ما كان وجوده مُعلقًا على شيءٍ لا يَتناهى فلا يكون موجودًا؛ لأن ما لا يتناهى لا وجود له، والشيء لا يوجد بدون شرطه.

أمَّا قولهم: (إنما لا يجوز التعبد به؛ لأنه يُفضِي إلى الخطأ تارةً وإلى الصّواب أخرى). فلا نُسلّم ذلك؛ بل إنما امتنع التعبد به لما بيّنا، وهو أن

[١] في الأصل: (الأصول)، والمثبت أشبه.

المُبتغَى في قواعد العقائد اليقين، ولا يمكن استثماره من الظن، بخلاف ما نحن فيه، فإن احتمال الخطأ لا يمنع التعبد به، ما هذا إلا كما نقول في أخبار الآحاد والشهادات وأقوال الثقات في سلوك السُّبل والطرقات، فإنها معمول بها وإن احتملت الخطأ؛ كذلك هاهنا.

أما قولهم: (الشرع لا يتعبّدنا بالاستدلال). فنقول: **إن أردتم أنه لا يتعبّدنا بالاستدلال مطلقًا**، فهو ممنوع، فإنه يتعبّدنا بالاستدلال بالنصوص والظواهر على إثبات الأحكام. **وإن أردتم بالاستدلال نفس القياس**، فهذا الاستدلال منكم بمحل الخلاف على نفسه، فلا يصح بحال.

وأما قولهم: (الشرع لا يتعبد به في الإخبار عن الغائبات)، **فالجواب عنه من وجهين**:

أحدهما: أنا لا نُسلّم؛ بل يجوز عندنا أن يُخبِر عن الغائبات بحكم الظن إذا جعل الله له أمارةً على ذلك، إلا أنه لا أمارة، فلذلك لم يوجد، أما الأمارات في الأحكام الشرعية فموجودة.

الثاني: ـ **وهو الصحيح** ـ: أنا نقول: إن أردتم أنه لا يجوز الإخبار عن الغائبات بحكم الظن إذا كان معتدًّا بأمارة مثل أن يخبر أنه ظان أن زيدًا في الدّار لأمارة غَيْبٍ له، فهذا ممنوع؛ بل يجوز ذلك؛ لأنه أخبر عن نفسه بأنه ظنّ ذلك وهو صادق؛ لأن الإنسان إذا ظنّ عَلِم أنه ظانٌّ، وإذا عَلِمَ عَلِم أنه عالم. **وإن أردتم أنه يخبر عن الغائبات مطلقًا**، مثل أن يقول: زيد في الدّار. فهذا مُسلَّم، وإنما كان كذلك؛ لأن الخبر إذا كان صدقًا فإنما يكون صِدقًا إذا تعلّق بالمُخبَر عنه على ما هو به، وظنّه ليس علمه في كون زيد في الدّار حتى يَعلم صدق خبره، بخلاف مسألتنا، فإن ظنه وجه المصلحة؛ لأنه حالة من أحواله، والمصالح تابعة للأحوال ومُبتَنيةٌ عليها.

أما قولهم: (كل قبيل لا يُدرك جليّه إلا بطريق، فلا يُدرك خفيّه إلا بذلك الطريق). قلنا: ليس الأمر كذلك، فإن من الأمور القطعية ما يُدرك بضرورة العقل؛ كالعلم باجتماع الضّدَّين. ومنها ما يُدرك بالنظر والاستدلال؛ كالعلم بِقِدَم الصانع وحَدَث العالَم، وكذلك الماء إذا وقع فيه من الزّعفران أو

غيره فتغيَّر لونُه فإنه يُدرك نجاسته[١] النظر، ثم إن قليله لا يُدرك بالنظر، ولكن يُدرك بطريق آخر وهو الخبر، وكذلك إذا كان المخالِط له مشاركًا له في صفاته فإنه لا يُدرَك بالنّظر، ويُدرك بالوَزْن.

أما قولهم: (لو جاز أن يتعبّدنا به لجاز أن يتعبّد به النبي ﷺ بذلك). قلنا: عندنا أن ذلك جائز، فإن النبي ﷺ أحد المكلَّفين إلا أنه أشرفهم وأفضلهم، وسنعقد في ذلك مسألةً إن شاء الله.

أما قولهم: (لا يكون حجة مع الكتاب والسُّنَّة). قلنا: هذا جهلٌ منكم بمراتب الأدلة، فإن للأدلة مراتب، فبعضها يتقدم على بعض: نصّ الكتاب مُقَدَّم على ظاهره وعمومه وعلى السُّنَّة، والخبر المتواتر مقدَّم على الواحد. ولا يقال: لمّا اعتُبِر تَقَدُّم أحدهما دلّ أنّ الآخر لا يكون معمولًا به، فكذلك هاهنا.

أما قولهم: (لو كانت الأحكام الشرعية معللة لكانت على مَذاق العلل العقلية، إلى آخره..)، **فالجواب عنه من وجهين:**

أحدهما: أنا لا نُثبت للعقل علة ولا معلولًا، ولا معنَى للعالم عندنا إلا أنّ علمًا قام به، وكذلك القادر، قدرةٌ قامت بمحلٍ. **هذا على رأي مَن أنكر الأحوال والأحكام، وهو المذهب الحق، وعليه القاضي والإمام أبو المعالي.**

الثاني: أنا نقول: العقل وإن كان له علة ومعلول ولكن العلة العقلية بعدما وُجِدت بشرائطها لا يتوقف ثبوت حكمها على شرط بحالٍ؛ كالعلم، فإن شرطه الحياة، فإذا قام بمحل أوجب العالميَّة من غير شرط يتوقف عليه، بخلاف العلل الشرعية، فإن وجودها يكون مشروطًا، وعلمها يكون مشروطًا. **وكان المعنى فيه**: أنّ الشرائع والأحكام إنَّما شُرِعت مصالح، والمصالح تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة والبِقاع؛ كما نقول في شرف الدواء، فإنه مصلحة في زمان دون زمان، وكذلك أنواع السياسات تارة تكون مصلحة وتارة مفسدة، فكذلك هاهنا.

---

[١] كذا.

أما قولهم: (لا يخلو إما أن يكون محل نظر القياس[١] النص أو الحكم). قلنا: لا ذاك ولا هذا؛ بل محل نظره معنى نَبّه صاحب الشرع عليه وأشار إليه، وينقسم ذلك إلى جلي وخفي:

فالجلي؛ كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، حَرّم التأفيف، فالمستدل بذلك على تحريم الضرب لا يَنظر إلى نفس التحريم، ولا إلى لفظ «التأفيف»؛ بل إلى ما تضمّنه من المعنى وهو الأذى، ويُلحق به كل ما كان في معناه. وكذلك قوله ﷺ: «**لَا يَبُولَنَّ أحدكم في الماء الدَّائم**»[٢]، فإنا نُلحق به التغوط؛ لأنا عرفنا أنّ المقصود من النهي عن البول فيه: صيانته عن النجاسات، والتغوط في ذلك أبلغ. وكذلك قوله ﷺ: «**لا يَقضِي القاضي وهو غَضبان**»[٣]، فإن المقصود منه: أنّ الغضب يُوجِب الذّهول واشتغال الخاطر عن النّظر في الحادثة، فأُلحِق به كل ما كان في معناه من إحضاره لضرب رقبته، أو أن يكون حاقنًا أو جائعًا، وغير ذلك.

وأما الخفي؛ فالبر ـ مثلًا ـ نصّ الشرع على تحريمه لوصف كونه مطعومًا، فإنّ الطُعْم شريف؛ لما فيه من حفظ القِوام؛ فألحق به الأرز لهذا المعنى لا نظرًا إلى صورته.

أما قولهم: (نظره فعله، والآدمي لا يعلم وجه المصلحة...) إلى آخره. قلنا: نحن لا نَتلّقى المصلحة من فعله؛ بل من العلم بالظن عند وجود الأمارات الشرعية الدالة عليها، غير أنّ نظره آلة موصلة إلى ذلك.

أما قولهم: (لو جاز العلم بالظن عند وجود الأمارات لجاز العلم بالشهوات والتوهمات). قلنا: فَرْقٌ بينهما، وذلك أنّ التوهّم والشهوة لا يُفضِي إلى المصلحة؛ بل قد يُوافقها. أما الظن، فإنه يُفضِي إلى المصالح غالبًا، ولهذا إن الأحكام الدنيوية والأمور السياسية مبنية على الآراء والظنون، ولا تُبتنَى على الشّهوات والتوهّمات، فكذلك في الأحكام الشرعية.

---

[١] كذا، والأولى (القائس).

(٢) رواه البخاري (٢٣٩)، ومسلم (٢٨٢)، من حديث أبي هريرة.

(٣) رواه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧)، من حديث أبي بكرة.

مسألة:

يجوز أن يتعبد الله نبيَّه بالعمل بالقياس، وأنكر طائفةٌ من النّاس ذلك[١].

وبناء المسألة على حرف، وهو أن تَعبُّده بالقياس لا يَقتضِي تنفير الخلق عنه عندنا. **وعندهم**: أنه يَقتضِي تنفيرهم.

دليلنا في هذه المسألة، أنا نقول: انعقد الإجماع على أنه يجوز أن يتعبد الله غير النبي بالقياس، فكذلك النبي؛ لأنه أحد المكلفين، والناس في الشَّرْعِ شَرَع[٢] وفي الدّين سواء.

يُحققه: أن القياس حجة من حجج الله تعالى؛ فالعلم بها لا يختلف باختلاف الأشخاص، وهذا العلم بالقياس طريق إلى نَيْل الثواب والأجر، وما كان كذلك يشترك في جواز العلم به النبي وغيره، كما نقول في الشهادات وأخبار الآحاد، فإنه كما تُعُبِّد بها الأمة تُعُبِّد بها النبي صلوات الله عليه، فكذلك القياس.

أما شبهتهم، قالوا: طاعة النبي واجبة، ومتابعته متحتمة، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١]، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، قالوا: وعمله بالقياس يُفضِي إلى تنفير الخلق عنه، **وبيانه من وجهين**:

أحدهما: أنّ الناس إذا علموا أنه يعمل بظنه ورأيه من غير وحي من الله تعالى وأمره تجنّبوه.

الثاني: أنه إذا اجتهد واجتهد غيره، فربما أفضَى اجتهاد غيره إلى خلاف ما أدّاه اجتهاده إليه، فيكون السائل مخيّرًا؛ إن شاء تابعه وإن شاء تابع غيره، وفي ذلك تنفير عنه.

---

(١) هذه الترجمة في «**المسودة**» (ص: ٥١٠)، عن ابن برهان.

(٢) **شَرَع** ـ بفتح الراء، والسكون فيها لغة فيما يُقال ـ: سواء. انظر: «**العين**» (١/ ٢٥٤)، و«**مختصره**»، للزبيدي (١/ ١٠٩)، و«**إصلاح المنطق**»، ليعقوب بن السكيت (ص: ٦٣، ٢٧٤)، و«**جمهرة اللغة**» (٢/ ٧٢٧).

يدل عليه: أنه لا يخلو إمّا أن تقولوا: إنّ النبي يَقطع بالإصابة من نفسه أو يَظن، فإن قَطعَ بإصابته فقد خرج هذا عن أن يكون قياسًا ظنيًا، والكلام فيه لا في غيره، وإن كان على ظنٍّ فقد تحقق التنفير عنه لما بيّناه.

والجواب، أما قولهم: (العمل بالقياس في حقّه يَقتضِي التنفير)، لا نُسلِّم.

أما قولهم: (يعمل بظنّه)، قلنا: نحن لا نقول: يَعمل بمجرد الظن، وإنما يعمل بالاجتهاد في الأمارات التي نصبها الله تعالى على الأحكام، وذلك لا يَقتضِي التنفير.

والذي يدلّ عليه: أنه ﷺ يحكم بالشهادات وأخبار الآحاد، ولا يُوجِب ذلك تنفيرًا، وإن كان عملًا بالظن والاجتهاد، فكذلك هاهنا، وإنما يحصل التنفير إذًا بمجرد الشّهوةِ والتّوهم المحض.

أما قولهم: (يخالفه غيره في الاجتهاد). قلنا: ليس كذلك، فإن النبي ﷺ إذا اجتهدَ فلا يخلو إما أن يُصيب أو يُخطئ؟! فإن أصاب فلا كلام فيه، وإن أخطأ فلا يُقرّ عليه، فإذا اجتهد وأُقِرّ على اجتهاده دلَّ أنه مصيب؛ لأن اجتهاده اقترن بالنبوة، والنبي لا يُقر على الخطأ فتَحْرُم مخالفتُه، وصار هذا كما لو اجتهد أهلُ عصرٍ في حادثة، ثم إنهم اتفقوا على حكم فيها، فإنه لا يجوز نقضه ومخالفته؛ لأن اتفاقهم عليه يدلّ على نَفِي الخطأ عنه، لقوله ﷺ: «**لا تَجتمعُ أُمّتي على ضلالة**»[1]. وإن كان الحكم ابتداءً ثبت بالاجتهاد، فكذلك هاهنا.

أما قولهم: (لا يخلو إما أن يَقطع بالإصابة أو يَظن). قلنا: يَقطع بإصابة الحكم لا بالظنّ ولكن عنده، فهو أمارةٌ عليه على ما سَبق بيانه.

---

(١) تقدم (ص: ٧٤).

مسألة:

يجوز العمل بالقياس عندنا في حَقّ مَن عاصر النبي ﷺ. وأنكر قوم ذلك وفَرَّقوا بين مَن دنا من سُدَّته واقترب، ونأى عن حضرته واغترب(١).

وحرف المسألة: أنّ ذلك لا يُفضِي إلى العمل بالظنّ مع وجود القطع. **وعندهم**: أنه يُفضِي إلى ذلك.

أما دليلنا، ، فنقول: أجمعنا على جواز العمل بعد النبي ﷺ، فكذلك في حال حياته[٢]؛ لأن الأدلة الشرعية لا يختلف العمل بها باختلاف الأزمنة.

يدل عليه: أن العمل به جائز في حق من بَعُد عن النبي ﷺ، فكذلك في حق من قَرُب. وكلّ ما ذُكِر في المسألة الأولى يحسن إيراده هاهنا.

أما شبهتهم، قالوا: لو جوّزنا العمل بالقياس في زمن النبي ﷺ لأدّى ذلك إلى العمل بالظن مع وجود القطع، وذلك لا يجوز. **بيانه**: وذلك أنّ الصحابي يمكنه أن يُراجِع النبي ﷺ، فيعلم الحكم قطعًا، فإذا أخذه بالقياس فقد علمه ظنًّا، والقطع مُقدم على الظن؛ لأن الظن دونه، ولا يجوز المصير إلى أدنى الدليلين مع القدرة على أعلاهما.

والجواب، قولهم: (إن هذا عمل بالظن). لا نُسلِّم؛ بل العمل بالحكم المقطوع به، والظن أمارة عليه وعلامة، وبيّنا أنّ مثل ذلك جائز، كما نقول في الحاكم إذا غلب على ظنه صدق الشهود، فإنه يلزمه قطعًا أن يحكم بشهادتهم عند غلبة الظن؛ لأنها على ما سبق تقريره.

---

(١) حكاية الخلاف في هذه المسألة في «**البحر المحيط**» (٥/ ٣٠)، عن ابن برهان، وقال: «هكذا حكى الخلاف هنا ابن بَرهان، وتابع فيه الغزالي، فإنه سوّى بين التعبد بالاجتهاد في زمانه وبالقياس في جريان الخلاف».

[٢] في الأصل: (في حق حياته)، ثم كتب الناسخ تحت السطر (حال) وفاته الضرب على كلمة (حق).

على أنّا وإن سلمنا أن هذا عمل بالظن، ولكن لِمَ قلتم: إنه لا يجوز عند القدرة على القطع؟! وهذا جائز في حقِّ النبي ﷺ وأصحابه. **أما النبي**، فإنه يَحكم بالشهادات وقولِ الواحد في الأخبار مع قدرته على أن يَعلم ذلك قطعًا بوحي من الله تعالى، ولهذا قال ﷺ: «**إنَّما أَحكم بالظاهر والله يتولى السرائر**»(١). **وأما الصحابة**، فإن الواحد منهم إذا أُخبِر بخبر عن رسول الله لزمه العمل به، ولا يجب عليه مراجعة النبي ﷺ فيه، وإن كان يحصل من مراجعته على يقين، ولهذا رُوِي عن أنس رضي الله عنه أنه قال: «ما كل ما حدَّثناكم به سمعناه من رسول الله ﷺ، ولكنا لا نكذب، ولا يتهم بعضنا بعضًا»(٢)، وكذلك روي أن عبد الله بن عباس لم يَسمع من النبي ﷺ إلا ثمانية أحاديث(٣)، وكان يقول: حدثنا رسول الله، وقال رسول الله، ثقة منه بأقوال الصحابة، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، قيل في تفسير ذلك: إنه كان تخرج طائفة من المسلمين إلى الجهاد، وتُقِم[٤] طائفة، ليحفظوا ما يحدث من السُّنَن ويُنسخ من الأحكام، ليُخبِروا بها قومَهم إذا رجعوا إليهم فيعملوا بها، فدلَّ ذلك على صحة ما ذهبنا إليه.

---

(١) قال السبكي في «**الإبهاج**» (٣/ ١٧٢٣): «لا أعرفه، وقد سألت عنه شيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي فلم يعرفه». وعند البخاري رقم (٧١٦٨)، ومسلم رقم (١٧١٣) من حديث أم سلمة مرفوعًا: «أقضي على نحو ما أسمع». فقال الشافعي في «**الأم**» (٧/ ٤١٦) تعليقًا على الحديث: «فأعلمَ أن حكمه على الظاهر، وأنه لا يحل ما حرم الله، وحكم الله على الباطن». وقريب منه في (٨/ ٩٧). فلعل هذا هو مبدأ سبب انتشار هذا اللفظ في الناس.
وانظر: «**البدر المنير**» (٩/ ٥٩٠)، و«**تحفة الطالب**»، لابن كثير (ص: ١٤٥)، «**تذكرة المحتاج**»، لابن الملقن (ص: ٧٩) و«**التمييز**»، لابن حجر (٦/ ٣١٩١)، و«**موافقة الخُبر الخَبر**» (١/ ١٨١)، و«**الأجوبة المرضية**»، للسخاوي (٢/ ٨٤٢).

(٢) تقدم (ص: ١٩٠).

(٣) كذا، وذكر فيما سبق (ص: ١٧٩) أربعة أحاديث.

[٤] كذا، وقد ضبطها الناسخ غلطًا (تقُم).

فَصْلٌ

يجوز أن تثبت الأحكام بأسرها بتنصيص من الله تعالى بأن يقول: كل مطعوم أو موزون ربوي، وكل حيوان طاهر إلا الكلب والخنزير، وكل مائع طاهر إلا الدم والخمر. **ولا يجوز أن تثبت جميعها بالقياس،** فإن القياس لا بدّ فيه من أصل وفرع، فلا يخلو إما أن يُلحق بعضها ببعضٍ ويُقاس بعضها على بعض، أو يقاس على أصل عقلي أو عرفي؟!

لا يجوز إلحاق بعضها ببعض؛ لأنّ ذلك يُؤدي إلى أن يثبت الشيء بنفسه، ولأنه إذا توقف ثبوت كل واحد منهما على الآخر تَمَانَعا ولم يثبتا، فيصير كما لو قال قائل: لا أعطيه درهمًا إلا وأعطيه قبله دينارًا، ولا أعطيه دينارًا إلا وأعطيه قبله درهمًا، فإنه لا يُتصوّر أن يُعطيه شيئًا منهما، كذلك هاهنا.

وإن قلنا: إنه يُقاس على أصل عقلي، فليس في العقل ما يَقتضِي إيجاب هذه الأحكام من الصلاة والصيام، ولا في العرف أيضًا، ولو كان فيها ذلك لما كان ذلك الحكم شرعيًّا، وإنما يكون عقليًّا عرفيًّا.

۞ **مسألة:**

عندنا أنّ القياس حجة شرعية يجب العمل بها، وصار داود ومَن تابعه مِن أهل الظاهر إلى أنه لا يجوز العمل [بها]، وكذلك الإمامية والزّيدية[1] من الشيعة، والنَّظّام ومَن تابعه مِن المعتزلة، صاروا إلى أنّه لا حجة فيه. **واختلفوا:** فمنهم من قال: لم يَقُم دليلٌ من الشرع على جواز العمل به. ومنهم من قال: قام الدّليل الشرعي على أنه لا يجوز العمل به.

وحرف المسألة: عندنا: إجماع الصحابة انعقد على العمل به. **وعندهم:** لم يُوجَد إجماعُ الصحابة منعقدًا عليه.

---

(١) تقدم قول التنبيه على المشهور عند الزيدية (ص: ٢٢٠).

وقد تمسك أصحابنا **بالكتاب والسُّنَّة والإجماع والمعنى**:

أما الكتاب، فاحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢]، قالوا: والاعتبار حقيقة في القياس، فإن القياس لا معنى له إلا اعتبار الفرع والأصل، وإثبات حُكمٍ له.

سؤالهم على الآية من وجهين:

أحدهما: قالوا: الاعتبار ليس حقيقة في القياس، وإنما المراد منه: الاتعاظ والانزجار، ولهذا المعنى إن الفاسق إذا قاس قياسًا لا يُسمّى مُعتبِرًا بحال.

الثاني: أنه لو كان المراد به القياس[١] لحسن التصريح به، بأن يقول الله تعالى: ﴿يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢] ألحقوا الأرز بالبُرِّ. وهذا يكون هُجْنَةً في الكلام ورَكاكةً فيه.

الجواب، أما قولهم: (المراد به الاتعاظ)، فليس كذلك؛ بل هو حقيقة في القياس، والفاسق معتبر حقيقة، إلا أنه لا يُطلق الاسم عليه عرفًا؛ لأن الناس تعارفوا إطلاقه على مَن رأى ظالمًا عُوجِل فانزجر، فظهر منه التنّسك والصلاح، وليس كلّ ما كان حقيقةً في الإنسان يُسمّى به عرفًا، ألا تَرى أنّ الإيمان عبارة عن التصديق، قال الله تعالى: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٥١]؛ يعني: يُصدّقون، ولا يُسمّى الكافر مؤمنًا. وكذلك يُسمَّى المسلم حنيفًا؛ لأنه مال عن الشرك، ولا يُسمّى المشرك حنيفًا لأنه مال عن الإسلام. وهذا كله لمعنىً، وذلك أنّ الاتعاظ نهاية الاعتبار، ولهذا يُقال: اعتبر لتتعظ وتنزجر، والفاسق لم يَتناهَ إلى غاية الاعتبار حتى يُطلق الاسم عليه.

أما قولهم: (إنه لا يحسن التصريح به). قلنا: لأن في ذلك عدولًا عن

---

[١] في الأصل: (الفاسق) خطأ. ولما شعر الناسخ بهذا كتب في الحاشية (خلل في الأصل). والوجه: ما أثبته.

المقصود، فإن المقصود من قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢][١] جميع الاعتبارات، فإذا عُيّن القياس فقد أُبطِلَ المقصود، وإذا أُتِيَ بلفظٍ عام دخل تحته. **ونظيره**: ما إذا سأل إنسانٌ رسولَ الله عمَّن ابتلع حصاةً في نهار رمضان؛ هل تلزمه الكفارة؟! فقال: «مَن جَامع فعليه الكفارة». فإن ذلك لا يحسن؛ لأنه عدول عن المقصود، فلو قال: «مَن أفطر لزمته الكفارة»، كان الجواب مستقيمًا، كذلك هاهنا.

إلا أن الاعتماد على الآية لا يستقيم؛ لأنهم يقولون[٢]: قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] أمرٌ بالاعتبار، فلا يَقتضِي جميع أنواعه؛ بل يُكتفَى فيه **بنوع** من الاعتبارات، كما لو قال: «اقتلوا»، لا يَقتضِي ذلك استغراق جميع أنواع القتل؛ بل يَقتصِر على نوع منه، كذلك هاهنا.

الثاني: أنا نحن نعتبر الفرع بالأصل، فإن الأصل لم يَثبت إلا بالنص، فكذلك الفرع.

وتمسَّك أصحابنا أيضًا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، والردّ: هو القياس؛ لأنه يَرُدُّ الفرعَ إلى الأصل الثابت بالكتاب والسُّنَّة أو الإجماع، ولا يجوز أن يكون المراد به: الكتاب والسُّنَّة، فإن ذلك تلقّيناه من قوله: (أطيعوا الله والرسول)، وطاعتهما بالعمل بأقوالهما، فلو صرفنا الرّد إليهما لكان تكرارًا، وذلك لا يجوز.

إلا أن الاعتماد على الآية لا يستقيم؛ لأنهم يقولون: المراد من الردّ: الرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة، **والذي يدل عليه**: أن مَن ردَّ أمره إلى الكتاب والسُّنَّة قيل: قد ردَّ أمره إلى الله، ومن اجتهد واستنبط لا[٣] يُقال: ردَّ أمره إلى الله.

---

[١] في الأصل: (المقصود ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ من قوله)، والمثبت أشبه، ولعله اختلط على الناسخ.

[٢] هذا الوجه الأول.

[٣] أصاب (لا)، محو فلم يظهر منها سوى طرف من اللام فكأنه أثر من تفشي الحبر. وإثباتها مقتضى السياق.

أما قولهم: (إن هذا يُفضِي إلى التكرار)، ليس كذلك، فإن قوله: (أطيعوا الله ورسوله)؛ يعني: فيما ظهر من أوامرهما، والردّ فيما خَفِي مِن أوامرهما، فلا يكون تكرارًا بحال.

ومن وجه آخر: وذلك أنّ هذه الآية وردت في حقِّ مَن عاصر النبي ﷺ، فإنه يجب عليهم أن يردوا ما اختلفوا فيه إلى النبي ﷺ، قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]، والذي يدلّ عليه: أنّ الردّ إلى النبي ﷺ يكون في حال حياته لا بعد مماته.

قالوا: فإن قلتم: إن هذا تخصيص لعموم اللفظ. قلنا: مُسلَّم، ولكنكم كنتم خصصتموه أيضًا بالمجتهدين والعلماء دون غيرهم، وليس تخصيصٌ بأَولى من تخصيص، وعليكم الترجيح؛ لأنكم مستدلّون.

وتمسَّك أصحابنا أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، والاستنباط حقيقة في القياس واستخراج المعاني. **إلا أنهم يقولون**: ليس الاستنباط حقيقة في القياس؛ بل يحتمل القياس ويحتمل استخراج النصوص الخفية، وهذا لأن النصوص منقسمةٌ إلى جليةٍ ظاهرة وإلى خفيةٍ باطنة:

أما الجليَّة، فلا يفتقر فيها إلى الاستنباط.

وأما الخفية، فتفتقر إلى ضرب من الاستنباط.

ونظيره: أن الأمة أجمعت على أنّ أقل مدة للحمل ستة أشهر، وليس في الكتاب والسُّنَّة نص ظاهر يدل على ذلك، وإنما استفيد من نصٍّ خفي، وهو أن الله تعالى قال: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقال في موضع آخر: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، فإذا مضى منها أربعةٌ وعِشرون شهرًا للرّضاع بَقِي ستة. وكذلك مَن أصبح جنبًا في نهار رمضان ليس في كتاب الله ولا سُنَّة رسوله نصٌّ ظاهرٌ يدلّ على صحة صومه، وإنما استفدنا ذلك من نصٍّ خفيٍّ، قال الله تعالى: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾، ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾؛ فأباح الله تعالى

إلى طلوع الفجر الجماعَ، فمن ضرورته: أن يَقع الاغتسال بعد الفجر، ثم حكم بصحة الصوم فقال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وتمسكوا بقول الله تعالى: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا﴾ [إبراهيم: ١٠]، فقاسوا الأنبياء على أنفسهم حتى يَمنعوهم من دعائهم إلى ترك عبادة الأصنام.

والاعتماد على هذه الآية لا يصح؛ لأن القياس اعتبارُ دليلٍ شرعي في إثبات حكم شرعي، وهؤلاء اعتبروا أمارة محسوسة في اعتبار شخص بشخص وآدمي بآدمي، فلم يكن ذلك قياسًا. ولأن الله تعالى ذَكَرَه في معرض الإنكار عليهم والتوبيخ لهم، فلأن يكون دليلًا على بطلان القياس أولى.

وأما من جهة السُّنَّة، تمسَّكوا بما رُوِي عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن، فقال له: «**بِمَ تحكمُ؟**». قال: بكتاب الله. قال: «**فإن لم تجد؟**». قال: بسُنَّة رسول الله. قال: «**فإن لم تجد؟**». قال: أجتهد رأيي ثم لا آلو. فقال ﷺ: «**الحمدُ لله الذي وَفَّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضِي رسولَ الله**»، أو «**لما يَرضَى رسولُ الله**»[(١)].

ورُوِي أنه ﷺ لما بعث معاذًا وأبا موسى الأشعري قاضيين إلى اليمن، قال لهما: «**إن لم تَجِدَا كتاب الله ولا سُنَّة رسول الله فاجتهدا وانظرا أقرب**

---

(١) أخرجه أبو داود رقم (٣٥٩٢، ٣٥٢٣)، والترمذي رقم (١٣٢٨، ١٣٢٩)، من حديث الحارث بن عمرو وهو ابن أخي المغيرة، عن أناس من أصحاب معاذ بن جبل. قال الترمذي: «لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل»؛ يعني: من جهة جهالة الرواة عن معاذ، «**النكت الظراف**»، لابن حجر (٨/ ٤٢١) [ط. المكتب الإسلامي]. وقال البخاري: «لا يصح، مرسل»، «**التاريخ الكبير**» (٢/ ٢٧٧). وقال ابن الملقن في «**البدر المنير**» (٩/ ٥٣٤): «ضعيف بإجماع أهل النقل فيما أعلم». وانظر: «**الأحكام الوسطى**»، لابن الخراط الإشبيلي (٣/ ٣٤٢).
وقد مال إلى تقويته جماعة من الفقهاء والمحدثين لا من جهة الإسناد، انظر: «**الفصول**»، للجصاص (٤/ ٤٤ ـ ٤٥)، و«**الفقيه والمتفقه**»، للخطيب (ص: ٣٦٦)، و«**أعلام الموقعين**»، لابن القيم (١/ ٤٠١)، و«**التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز**»، لابن حجر (٦/ ٣١٦٢).

الأمور إلى الحق، وأشبهها به، فاحكما به»[(١)].

ورُوِي أنه قال لعبد الله بن مسعود: «**إن لم تجد الحكمَ في كتاب الله ولا سُنَّة رسوله فاجتهد رأيَك**»[(٢)].

ورُوِي أن عمر بن الخطاب سأل النبي ﷺ عن القُبلة للصائم، فقال ﷺ: «**أرأيتَ لو تَمضمضتَ**»[(٣)]. فالنبي ﷺ قاس القُبلة على المضمضة؛ لأن القبلة نَيل اللذة بطرف الفم من غير أن يَقضِي شَهوة الفرج، كما أن المضمضة إدارة الماء في باطن الفم من غير إيصالٍ له إلى باطنه.

ورُوِي أنّ امرأة من خَثْعَم أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إنَّ فريضة الله على عباده أدركت أبي شيخًا كبيرًا وأنه لا يتماسك على الرَّاحلة؛ أفأحجُّ عنه؟! فقال ﷺ: «**أرأيتِ لو كان على أبيك دين أكنتِ تقضيه؟**». فقالت: نعم. فقال ﷺ: «**فدَيْن الله أَحَقّ أن يُقضَى**»[(٤)]. فشَبَّه الحجَّ بالدَّيْن.

---

(١) هذا الحديث: ذكره أبو بكر الجصاص في «**الفصول**» (٤/ ٤٩)، علقه من حديث موسى بن عبيدة، عن عبد الله بن عتبة. ولم أقف عليه من هذا الوجه مسندًا. ولا يعرف له سوى وجه واحد هو الذي تقدم، كما نص على ذلك جماعة، انظر: «**الأباطيل**»، للجورقاني (١/ ٢٤٤)، و«**العلل**»، للدارقطني (٦/ ٨٨).

(٢) لا أعرفه إلا موقوفًا من قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بنحوه، أخرجه النسائي (٥٣٩٧)، والدارمي في «**المسند**» (١٧٣)، وابن المنذر في «**الأوسط**» (٦/ ٥٣٦). قال النسائي: «**هذا الحديث جيد جيد** ـ مرتين ـ». وصححه أبو بكر ابن المنذر في «**الإشراف**» (٤/ ١٨٩).

(٣) رواه أبو داود رقم (٢٣٨٥)، والنسائي في «**الكبرى**» رقم (٣٠٣٦). قال النسائي: «حديث منكر». وقال إمام الصَّنْعة عليّ ابن المديني: «حديث مصري يرجع إلى أهل المدينة، وهو إسناد حسن»، «**مسند الفاروق**»، لابن كثير (١/ ٤١٧). وقصده بالحسن من جهة غرابة إسناده.

(٤) لم أجده بهذا السياق عن الخثعمية، وأقرب شيء وقفت عليه: ما أخرجه ابن ماجه (٢٩٠٩)، من حديث ابن عباس عن أخيه الفضل، ولفظه: «**فإنه لو كان على أبيك دين قضيته**». وأصل الحديث من هذا الوجه: عند **البخاري** (١٨٥٣)، و**مسلم** (١٣٣٥). من غير ذكر القياس. وانظر: «**مسند**» الحميدي (٥١٧). =

سؤالهم على هذه الأخبار:

أما الأول، قال: يرويه جماعةٌ من أهل حِمص، وهم مجاهيل، فلا يُعتمد على روايتهم. ثم إنه خبر واحد فلا يُعتَمَدُ عليه في الأصول القطعية، ثم هذا محمول على الاجتهاد في طلب الكتاب والسُّنَّة، أو نَحمله على الاجتهاد في طلب خَفِيِّ النصوص.

وأما خبر عُمر والخثعمية، قالوا: يدلّان على أنّ النبي عليه السلام استعمل القياس في هذا المحل الخاص، ونحن نقول به. **فإن قلتم**: إذا جاز القياس في هذا المقام جاز في غيره. **قلنا**: ليس كذلك؛ لأن هذا إثبات القياس بالقياس، والشيء لا يَثبت بنفسه.

الجواب، أما قولهم: (رواة الخبر مجاهيل). قلنا: ولكن الأمة تَلقّته بالقبول، فمِن عاملٍ معتمدٍ عليه، ومِن متأول، والمتأول قابلٌ لا محالة. **فإن قالوا**: أتقطعون بصحته؟! قلنا: لا؛ لأنه يحتمل أنّ المتأول له خَفِي عليه وجهُ القدحِ والطّعن فيه فتأوله.

أما قولهم: (خبر واحد فلا نتمسك به في الأصول). قلنا: ليس كذلك، فإنّ القياس وإن كان أصلًا من الأصول إلا أن القصد به العمل لا الاعتقاد، وفيما المقصود منه العمل لا فرق بين أن يدلّ الخبر على نفس الحكم، وبين أن يدلّ على دليلٍ يُفضِي إلى الحكم. **نظيره**: ما لو قال ﷺ: «النية شرط في الوضوء»، فإنا نَعمل بذلك. ولو قال: «قيسوا قياسًا يكون مضمونُهُ جعل النية شرطًا»، جاز العمل به، ولا فرق بينهما إلا أن هذا يدلّ على الحكم بنفسه، وهذا يدلّ بواسطة. وصار في العقليات كما لو قال قائل: إن في هذا الطريق أسدًا، فإن العقل يُوجِب التجنّب عنه، فلو قال: اسألوا فلانًا عن هذه الطريق

= **وأخرج** البخاري رقم (٧٣١٥)، **ومسلم** (١١٤٨) من حديث سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أنّ امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟ قال: «**نعم، حجي عنها، أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته؟!**» قالت نعم. فقال: «**اقضوا الله الذي له، فإن الله أحق بالوفاء**»، وانظر: «**الصحيح**»، للبخاري (١٨٥٢، ١٩٥٣).

فإنه عالمٌ به ليدلّكم على مصالحه ومفاسده، فإنه يَجب قبول ذلك، كذلك هاهنا.

أما قولهم: (نحمله على طلب الكتاب). قلنا: ليس كذلك، فإن الاجتهاد الذي أَمَره به مَشروط بعدم الكتاب والسُّنَّة، قال: «**فإن لم تَجِد**».

أما قولهم: المراد: (طلب النصوص الخفيَّة)؛ فباطل من **وجهين**:

أحدهما: أن قوله: «**فإن لم تجد**» عام في عدم الجلي والخفي.

والثاني: أنه لو كان كذلك لقال: «أجتهد»، ولم يقل: «**رأيي**»، ولا «**اجتهد رأيك**».

أما قولهم: (نحن نقول بالقياس في هذا المحل، ولكن لا يُلحق به غيره). قلنا: نحن لا نتمسك به من هذا الوجه، وإنما نتمسك في أنّ النبي ﷺ لما دلَّ إليه ونبَّه عليه أن ذلك بكون القياس معمولًا به في شرعه ومعهودًا في وضعه، هذا كقول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، لمّا دلّ على الشهادة كان فيه دلالة على أنّ العمل بالشهادة مُقَرَّر في شرعه، فكذلك هاهنا.

والمعتمد في المسألة: إجماع الصحابة، **ونحن ننقل ذلك قولًا وفعلًا**:

أما القول، فما روى ميمون بن مهران أن أبا بكر الصدِّيق كان إذا حَدَث له حكم طَلَبَه في كتاب الله، فإن وجده حكم به، وإلا طلبه في السُّنَّة، فإن وجده حكم به، وإن لم يجده سأل الناس، فقال: هل عندكم مِن رسول الله؟! فربما قام إليه ناس فقالوا: نشهد أنّ رسول الله حكم فيه بكذا، فإن أعياه ذلك جَمَعَ رؤساء الناس وعلماءَهم فاجتهدوا، وحكم بما اتفقوا عليه[1]. وكذلك روي عن عمر بن الخطاب[2]. وروي عن أبي بكر أنه قال: «أقول برأيي في الكلالة»[3].

وروي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «هذا ما رأى عمر»، أو «هذا ما أرى الله

---

(١) أخرجه الدارمي في «**المسند**» (١٦٥)، والبيهقي في «**السنن الكبير**» (٢٠٣٦٧).
(٢) انظر: «**المسند**»، للدارمي (١٧١)، و«**السنن الكبير**»، للبيهقي (٢٠٣٦٨).
(٣) رواه الدارمي في «**المسند**» (٣٠٠١).

عمر»[١]. ورُوِي عن عمر رضي الله عنه أيضًا أنه كَتب كتاب القضاء لأبي موسى الأشعري، فقال فيه: «الفهمَ الفهمَ فيما ليس فيه كتاب ولا سُنَّة، قِسِ الأمور، واعرف الأشباه والأمثال، واحكم بأشبهها للحق وأقربها به»[٢]. وهذا كتابٌ تَلَقته الأمة بالقبول، وجُعل إمامًا في أدب القضاء.

وروي عن عثمان أنه قال: قال لي عمر: «إني أرى في الجَدِّ رأيًا؛ فتابعوني عليه»، فقلت له: «إن نتبع رأيَك فرأيك رشيد، وإن نتبع رأي مَن كان قبلك فَلَنِعم ذو الرأي كان»[٣].

وروي عن علي بن أبي طالب أنه قال: سألني عمر عن الخِيار. فقلت له: «إن اختارت زوجها، فهي واحدة وزوجها أحق بها، وإن اختارت نفسها، فهي واحدة بائن». فقال عمر: «بل إن اختارت نفسها فهي واحدة وزوجها أحق بها». قال: فتابعته، فلما أفضى الأمرُ إليَّ علمتُ أني أُسأل عن الفروج، فَعُدت إلى قولي. فقيل لي: لَرأيك مع رأي غيرك أحب إلينا من رأيك وحدك. فقلت: فإنه أرسل إلي زيد بن ثابت فخالفني وإيَّاه. وقال: إنْ اختارت زوجها فهي واحدة بائن، وإن اختارت نفسها فهي ثلاث»[٤]. ورُوِي عن علي كرَّم الله وجهه أنه قال: «اتَّفق رأيي ورأي أبي بكر وعمر

---

(١) روى أبو جعفر الطحاوي في «**شرح مشكل الآثار**» (٩/ ٢١٤)، والبيهقي في «**السنن الكبير**» (٢٠٣٧٤) عن مسروق، قال: أن عمر بن الخطاب كتب بقضية إلى عامل له، فكتب الكاتب: «هذا ما أرى الله عمر». فقال: «امحه، واكتب: هذا ما رأى عمر...».

(٢) أخرجه عمر بن شبة في «**تاريخ المدينة**» (٢/ ٧٧٥)، والبلاذري في «**أنساب الأشراف**» (١٠/ ٣٨٩)، ووكيع بن خلف في «**أخبار القضاة**» (١/ ٧٠، ٢٨٣)، والدارقطني في «**السنن**» (٥/ ٣٦٧ ـ ٣٧٠)، في آخرين. وانظر: «**معرفة السنن**»، للبيهقي (١٤/ ٢٤١)، و«**مسند الفاروق**»، لابن كثير (٢/ ٤٣٥ ـ ٤٣٩)، و«**أعلام الموقعين**»، لابن القيم (١/ ١٨٧).

(٣) رواه الدارمي في «**المسند**» (٦٤٩)، وابن شبّة في «**تاريخ المدينة**» (٣/ ٩٢٤)، وابن أبي خيثمة في «**التاريخ الكبير**» (٢/ ٧٧) [السفر الثالث].

(٤) رواه ابن أبي شيبة في «**المصنف**» (١٩٠٨٦)، والطحاوي في «**شرح مشكل الآثار**» (٥٤٤٠).

على أن أمهات الأولاد لا يُبعن، وأرى الآن أنهن يُبعن». فقال له عَبيدة السَّلماني: «لرأي ذوي عَدل أحبُّ إلينا من رأي عَدْل»[١]. ورُوِي عن عبد الله بن مسعود أنه قال في قصة بَرْوَع بنت وَاشِق: «أحكمُ فيها برأيي؛ فإن أصبتُ فَمِن الله ورسولِه، وإن أخطأت فَمِني ومن الشَّيطان، واللهُ ورسولُه منه بريئان»[٢].

وكذلك روي عن عبد الله بن عباس أنه أنكر على عمر حيث أوجب دية الأصابع مختلفةً باختلاف منافعها، وقال: «ألا ألحَقَها بالأسنان؟!»[٣]. وروي عن ابن عباس أيضًا أنه قال: «ألا يتقي اللهَ زيدُ بن ثابت يجعل ابنَ الابن ابنًا، ولا يجعل أب الأب أبًا»[٤].

وروي أنَّ عمر أرسلَ إلى امرأةٍ بغيٍّ فأجهضت، فسأل عبدَ الرحمٰن وعثمان فقالا: «لا شيءَ عليك، إنما أنت مؤدِّب»، فسأل عليًّا فقال: إن قالا ما قالا[٥] عن اجتهاد فقد أخطآ، وإن قالا عن عمدٍ فقد غَشَّاك، إنِ الله جعل لك عليها سبيلًا، فما جعل لك على ما في بطنها سبيلًا»[٦] **هذا وجه التمسّك بالأقوال.**

أما الفعل، فقد نُقِل عن الصحابة أنهم اجتهدوا في الحوادث، واختلفوا فيها بقدر آرائهم حتى كثر ذلك منهم وخرج عن حدِّ الضبط والإحصاء، ويفتقر

---

(١) تقدم (ص: ٧٧).

(٢) تقدم: (ص: ١٥٢، ١٥٣).

(٣) لم أقف عليه هكذا، ولكن روى مالك في «**الموطأ**» (٢/ ٢٣٢)، أنه قيل له في الأسنان. فقال: «لو لم تعتبر ذلك إلا بالأصابع، عقلها سواء».

(٤) مشهور عند الأصوليين، ولم أقف عليه مسندًا إلا فيما خرجه أبو بكر الباغندي في «**ما رواه الأكابر عن الأصاغر**» (١٤).

[٥] قُلب على الناسخ فكتب (ما قالا إن قالا).

(٦) ذكره الإمام الشافعي في «**الأم**» (٧/ ٢١٥، ٤٣٠) بلاغًا، ووصله عبد الرزاق في «**المصنف**» رقم (١٨٠١٠)، والبيهقي في «**السنن الكبير**» (١١٦٧٣) من حديث الحسن مرسلاً. وانظر: «**معرفة السنن**» (٨/ ٣٤٣)، و«**مسند الفاروق**» (٢/ ٢٦٥). وقد احتج به أحمد، كما في «**الروايتين والوجهين**»، للقاضي أبي يعلى (٢/ ٣٤٣).

إلى بيان شُبه بيان وجود ذلك منهم، وبيان تقريرهم عليه واتفاقهم[١]. أما الوجود فلنُشِر منه إلى ما ظَهَر واشتَهر ولا يُمكن أن ينكر:

فمن ذلك: «مسألة الحرام»(٢)، إذا قال الرجل لزوجته: «أنتِ عليَّ حرام»:

فمنهم من قال: يكون يمينًا يترتب عليه أحكام اليمين.

وقيل: هو طلاق رجعي.

وقيل: طلقة بائن.

وقيل: ثلاث طلقات.

وقيل: هو إيلاء.

وقيل: هو ظِهار.

وهذا الاختلاف لم يَستند إلى نصٍّ ظاهرٍ ولا خَفِيٍّ من كتاب الله ولا سُنَّة رسوله، إذ لو وُجِد لما تُصُوِّر هذا الخلاف بينهم، فإنهم لا يتسامحون بترك ما أمر الله ورسوله ويثبتون الأحكام من تلقاء أنفسهم، ولمّا صاروا إلى ذلك ثبت أنه لم يكن إلا بطريق الاجتهاد، وأما قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ [التحريم: ١]، فليس فيه تعرّضٌ لبيان أحد هذه الأحكام، وإنما فيه معاتبة النبي عليه السلام على تحريمه ما أحلّ[٣] الله له، ولأنه قال[٤] فيه ما يدلّ على كونه يَمينًا؛ لأنه أعقبه بقوله: ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡۚ﴾ [التحريم: ٢]، فليس فيه ما يدل على باقي الأحكام التي أثبتها له، فلم يكن مستندها غير الاجتهاد.

ومن ذلك: «مسألة الجَدّ»، فإنّ الصحابة اختلفوا فيه اختلافًا ظاهرًا:

---

[١] كذا سياق هذه الجملة في الأصل.

(٢) انظر أقوالهم مسندة في: «**المصنف**»، لابن أبي شيبة (١٠/ ٢٠٥)، و«**الأوسط**»، لابن المنذر (٩/ ١٨٨)، و«**المحلى**»، لابن حزم (١٣/ ٣١٣).

[٣] في الأصل: (أحلل)، والمثبت أشبه.

[٤] كذا ظهر لي، والنظم في الأصل أصابه طمس.

فمنهم مَن ألحقه بالأب حتى أسقط به الإخوة والأخوات.

ومنهم مَن ألحقه بالأخ حتى قاسم الإخوة والأخوات.

واختلفوا في قدر المقاسمة:

فمنهم مَن قاسم به إلى ثلث المال.

ومنهم من قاسم به إلى السدس.

ومنهم من قاسم إلى نصف السدس.

ومنهم من عادّ به الإخوة للأب وأسقطهم، حتى نُقل عن ابن عباس أنه قال: «ألا يتقي اللهَ زيدُ بن ثابت يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أبَ الأب أبًا».

وكذلك رُوِي أنّ رجلًا مَرَّ بأصحاب النبي ﷺ وهم في المسجد يختلفون في الجَدِّ، فقال: «أشهد أن رسول الله أعطاه السدس. فقال له عمر: مع مَنْ؟! فقال: ما أدري! فقال: لا دَرَيْتَ، إنَّما الكلام في فرضه إذا اجتمع مع الإخوة»[١].

ونُقل أنّ عمر بن الخطاب ألحقه بالأب وأسقط به الإخوة والأخوات، حتى صار جَدًّا ومات ابنُ ابنه وخَلَّف إخوة، فتَوَرَّع رضي الله عنه عن أخذِ جميع المال، فسأل عليًا وزيدَ بن ثابت، فما زالا يَضربان له الأمثال والأشباه حتى عاد إلى قولهما، فأمّا عليّ فإنَّه شبَّهَه بشجرةٍ تَفَرَّع عنها غصن وعن الغصن غُصنان. وأما زيد فشبَّهه بوادٍ تشعّب عنه نهر وعن النهر جَدْوَلان[٢]. ورُوِي عن عمر رضي الله عنه أنه قَضَى في الجَدّ سبعين قضية[٣]. وأوصَى في مرض موته ألَّا يَنقلوا عنه في الجَدّ شيئًا[٤].

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٨٩٧)، والنسائي في «**الكبرى**» (٦٣٠٢، ٦٢٩٩).

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١٩٠٥٨)، وسعيد في «**السنن**» (١/ ٢٧٢) والبيهقي في «**الكبير**» (١٢٥٦٠، ١٢٥٦١)، ومثل الشجرة لزيد، والنهر لعلي.

(٣) مشهور عند الفقهاء بهذا اللفظ، والذي وقفت عليه عن عَبيدة: «إني لأحفظ عن عمر في الجد مائة قضية كلها ينقض بعضها بعضًا». أخرجه عبد الرزاق (١٩٠٤٤)، وأبو بكر بن داود الظاهري في «**الفرائض**» ـ «**مسند الفاروق**»، لابن كثير (٢/ ١١٠) ـ.

(٤) انظر: «**السنن الكبير**»، للبيهقي (١٢٥٤٤).

ومن ذلك: «**مسألة العَوْل**»، فإن الصحابة اختلفوا فيها:

فصار قوم إلى أنّ المسائل تَعول[١] ويَدخل النقص على السَّهمين تلقيًا من الدّيون إذا لم تَفِ التّرِكة بها، فإنها تُوزّع عليها بقَدْرِها.

وصار قومٌ إلى أنّ المسائل لا تَعول، ومنهم ابن عباس حتى نُقل أنه قال: «إنّ الذي أحصى رَمل عالج لم يجعل في المال نصفًا ونصفًا وثلثًا، هذان النصفان ذهبا بالمال، فأين موضع الثلث؟!» فقيل له: ألا أظهرت ذلك في زمن عمر؟! قال: «هِبْتُه وكان امرءًا مهيبًا. من شاء باهلني باهلته»؛ أي: لاعنني لاعنته(٢). وكان يَمنع من إلحاقه بالدّيون. ويقول: ذلك ثبت باعتبار الحاجة إليه، ولم يثبت ابتداءً ولا فرضًا من الله، وها هنا ثبتت هذه الفروض ابتداءً من الله تعالى، فلا يجوز أن يفرض الله تعالى في المال فرضًا إلا إذا كان فيه وفاء به.

ومن ذلك: «**مسألة الحماريّة**»، فقد رُوي عن عمر أنه أعطى الزوجَ النصف، والأمَّ السدس، وولدَ الأمِّ الثُّلُث، وأسقط ولد الأب والأم. فقام إليه واحدٌ من ولد الأب والأم، فقال: يا أمير المؤمنين هَبْ أنّ أبانا كان حمارًا، ألسنا أبناء أمٍّ واحدة؟! فشَرَّك عمر بينهم في الثلث(٣).

وأمثال هذه المسائل، فلا يخلو: إما أن يُقال: إن هذا الاختلاف والاجتهاد كان بطريق شرعي، أو بغير طريق شرعي؟!

لا يجوز أن يكون بغير طريق شرعي، فإن ذلك يُفضِي إلى التحكّم في دين الله بالأهواء والاختراع على الله ورسوله. ولا يجوز أن يُنسب مثل ذلك إلى الصحابة.

فلا بدّ من طريق، وذلك لا يخلو: إما أن يكون بنصٍّ أو اجتهاد؟!

---

[١] في الأصل: (يعال)، والمثبت أشبه.

(٢) تقدم (ص: ١٠٥).

(٣) الخبر بهذا السياق مشهور بين الفقهاء ولم أقف عليه بنصه، وانظر: «**السنن الكبير**» (١٢/ ٥٧٤ ـ ٥٨٢).

لا يجوز أن يكون ذلك بنص، فإنّ النص إذا وُجد تعيّن الانقياد له والإذعان، ولم يجز لأحدٍ مخالفته، ويقتضِي رفع هذا الاختلاف. كيف وأنه لو وُجِد نصٌّ لذُكر، ولو ذُكر لنُقل إلينا، وهذا لأنّ الطِّباع في مثل هذه الحوادث تَستدعِي من أربابها إبراز النصوص وإظهارها، فلو وُجد هناك نص لَمْ يخف، **فتعيّن الاجتهاد** طريقًا إلى العمل في هذه الحوادث.

فالصحابة الآن منقسمون إلى: عاملٍ بالقياس خائضٍ فيه، وإلى مُقرِّرٍ عليه، فإنه لم يُنقل عن أحد من الصحابة في ذلك نكير ولا تغيير، ولو عرفوا أن ذلك تحكُّم في دين الله ومخالفة لرسوله لشَدَّدوا النكير وبادروا بالتغيير، ولم يُتصوّر منهم التواطئ والإقرار؛ لأن ذلك يُفضِي إلى اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على الخطأ، وفي ذلك إبطال لدليل الإجماع وترك للتمسك به ونسبةُ الأمة إلى الاتفاق على الضلالة، وذلك لا يجوز. **فعرفنا بمجموع ما ذَكرنا أنه دليل شرعي،** والعمل به جائز، وأنه غير محرَّم ولا مُبتدَع.

سؤالهم على ذلك، قالوا: العمل بالقياس ليس بكبيرة، وإنما هو من جملة الصغائر، ويجوز أن تُوجد الصغائر من الصحابة، ولا يُنكر عليهم، ويُقرَّون عليها؛ لأنهم غير معصومين.

الجواب، أنّا نقول: أولًا: لا نُسَلِّم أنّ المعاصِي تنقسم إلى كبيرةٍ وصغيرة؛ بل الكلّ كبائر، لما فيه من مخالفة أمر الله تعالى. وعلى أنا وإن سَلَّمنا أن المعاصي منقسمة، ولكنا لا ندري التمييز بين الصغيرة والكبيرة في حق الواحد منا، وأما الأنبياء فإنهم معصومون من الكبائر دون الصغائر، فنعرف كون المعصية صغيرةً بأن يأتي بها النبي ﷺ. وعلى أنّا وإن سلّمنا أنّ الكبائر تتميز عن الصغائر، ولكن العمل بالاجتهاد ينبغي أن يكون كبيرة؛ لأنه تصرف في الدِّين وافتراءٌ على الله ورسوله وكذب عليهما[١]، ولا كبيرة أعظم من ذلك فينبغي ألَّا يجوز الاتفاق عليه والسكوت عنه، ولمَّا لم يُنكر بعض الصحابة على مَن عَمِل به منهم دلَّ أنه حجة، وأنّ العمل به جائز.

[١] في الأصل: (والكذب عليهم)، والمثبت أشبه.

أمَّا المعنى المعقول، فلنا فيه فصول:

مِن أصحابنا مَن قال: حُرمة الضرب والتعنيف كان مَقِيسًا على حرمة التأفيف بين الأمة، إذ لا نص يدلّ عليه. **إلا أنّ هذا باطل**، فإن الخصم يقول: لا أُسَلِّم أن ذلك ثبت قياسًا؛ بل نصًّا، فإن قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] في مُقتضَى العُرف يدلّ على تحريم ما زاد عليه من ضُروب الأذى، هذا كقول القائل: «ليس له عندي ولا حبة»، يدلّ ذلك على أنه لا يستحق عليه شيئًا مما يزيد عليها، كذلك هاهنا. **وربما قالوا:** تحريم الضرب ثَبَت بنصٍّ آخر، وهو قوله: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا ٢٤﴾ [الإسراء: ٢٤]، ومِن خَفض الجَناح: ألّا يَضربهما. **وربما قالوا:** هذا ثبت بالإجماع، فلا يُسأل عن مُستنده.

ومن أصحابنا مَن قال: النبي ﷺ رَجَم مَاعِزًا[١]، والأمة قاست عليه غَيره. **وهذا باطل أيضًا**، فإن الخصم يقول: غير ماعِز ما رُجم قياسًا عليه، وإنما ثبت ذلك بالنّص، قال ﷺ: «**حُكمي في الواحد حُكمي في الجماعة**»[٢]، أو بقوله[٣] ﷺ: «**الثَّيب بالثيب جَلْدُ مِئة والرّجم**»[٤] إلا أنّ الجَلْد لم يجمع بينه وبين الرّجم لدليلٍ دلَّ عليه. **وربما قالوا:** هذا ثبت بالإجماع، فلا يلزم بيان مُستنده.

ومِن أصحابنا مَن قال: الأحكام لا حصر لها ولا انتهاء، والنصوص مُعوِزةٌ جدًّا، وأنها محصورةٌ متناهية، فلا يمكن إثبات سائر الأحكام بها، فلا بدّ من طريق لا يَتناهى يربط به باقي الأحكام، وما ذلك إلا القياس. **وهذا**

---

(١) انظر: «**الصحيح**»، للبخاري (٦٨٢٤)، و«**الصحيح**»، لمسلم (١٦٩٢، ١٦٩٣، ١٦٩٤، ١٦٩٥).

(٢) قال ابن كثير في «**تحفة الطالب**» (ص: ٢٤٥): «لم أر قط بهذا سندًا، وسألت شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الحجاج، وشيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي مرارًا، فلم يعرفاه بالكلية». وانظر: «**تذكرة المحتاج**»، لابن الملقن (ص: ٣٢)، و«**موافقة الخُبر الخَبر**»، لابن حجر (١/ ٥٢٧).

[٣] في الأصل: (أو يقول)، والمثبت أشبه.

(٤) رواه مسلم (١٦٩٠)، من حديث عُبادة بن الصامت.

أيضًا باطل، فإن الخصم يقول: لا أُسلِّم أنه ليس في النصوص وفاء بالأحكام؛ بل هي وافية بها، الظواهر والعمومات والخفي والجلي، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]. **ومن وجه آخر**، وهو أنّ النصوص إذا كانت متناهية فالمعاني المُستنبطة منها والمأخوذة عنها تكون أيضًا متناهية وإن كانت أكثر منها؛ لأنها فرعٌ لها، وما يَتفرّع عن المتناهِي يكون متناهيًا، فلا يجوز ربط الأحكام التي لا تتناهى بها وتعليقها عليها.

ومِن أصحابنا مَن قال: إذا ظننا وجود عِلَّة في محلٍّ، وتيقّنّا وجودها في محلٍّ آخر، فقد أوجب العقل علينا المصير إليها والعملَ بها، وذلك لأنّ الظن يجوز أن تتعلق المصلحة به، وترك ما يجوز أن تتعلق به مصلحة يمنع العقل منه، فإذا ظننا أن تحريم الخمرة كان للشِّدَّة المُطربة، وتيقّنّا وجودها في النّبيذ أوجب العقلُ علينا اجتنابَه، لجواز أن يكون علة التحريم ما ظنّناه، وإن جاز ألّا يكون. **ونظيره من المعقولات**: ما إذا ظنّنا أن هذا الطريق مَخوفٌ أو أن فيه سَبُعًا، فإن العقل يُوجِب علينا اجتنابه، وإن كان يجوز فيه السلامة، كذلك هاهنا. **تَمّ دليلنا**.

أما دليلهم، فإنهم تمسَّكوا بالكتاب والسُّنَّة، وبما عدّوه إجماعًا، وبالمعنَى المعقول:

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، والحكم بالقياس حُكمٌ بما لا يَعلمه. وبقوله تعالى: ﴿لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١]، والحكم بالقياس تَقَدُّمٌ بين يدي الله ورسوله. وبقوله تعالى: [﴿وَلَا تَقُولُوا۟﴾] ﴿لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَـٰذَا حَلَـٰلٌ وَهَـٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦]، والحكم بالقياس قولٌ بما تصفه الألسنة. وبقوله تعالى: ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، والقياس ظنٌّ، فيجوز أن يكون مما يَجب اجتنابُه ومما هو إثم. وبقوله: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦]، وبقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]. وبقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. وبقوله: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، فبيّن الله تعالى أنْ لا

حكم إلا بكتابه وبما حكم به رسوله. وبقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، والعمل بالقياس إثبات الحكم بفعلنا، وذلك لا يجوز.

أما الجواب عن الآيات:

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، قلنا: نحن نقول به، فإن العمل بالقياس ليس عملًا بما ليس له به علم؛ بل عَلِمَه، ولكن عَلِمَه عند وجود الظن، فالظن أمارةٌ تُجَوِّز الحكمَ به.

أما قوله: ﴿لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ١]، قلنا: ليس هذا تقديمًا بين يدي الله؛ بل عَملٌ بالأمارات المنصوبة مِن جهتهما.

أما قوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦]، قلنا: ليس هذا مما تصفه الألسنة؛ بل عَملٌ بالأمارات الشرعية.

أما ما ذكروه في اجتناب الظن وترك العمل به من الآيات، فنحن نقول بها، فإنا لا نعمل بالظن، ولكن عنده، وصار كالحاكم إذا غلب على ظنّه صِدقُ الشهود، فإنه يجب عليه أن يحكم عند الغلبة لا بها، حتى لو خالف أَثِم وعصَى.

أما قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، و﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، فنقول: الكتاب تضمَّن بيان جُمل الأحكام وأصولها وبعض تفاصيلها، ووَكَل الباقي إلى النبي عليه السلام، من بيان عدد الركعات، ونُصُب الزَّكَوات، وشرائط الأنكحة والبياعات، قال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ولو كان الكتاب احتوَى على بيان كلّ الأحكام لم تكن فائدة لهذا الكلام، فإنّ المبيَّن لا يُبيَّن، فلم تكن الآيات مُجراة على ظواهرها.

وأما الآيات الدالة على أنَّ الحكم لله تعالى، فكذلك نقول، الحكم لله عند وجود سبب شرعي أو أمارة شرعية اعتبرها الشرع لإثبات ذلك الحكم.

وأما من جهة السُّنَّة، احتجوا بما رَوَى أبو هريرة أنّ النبي عليه السلام: «**تُحكم هذه الأُمَّة بُرهة بكتاب الله، ثم تُحكم برهة بسُنَّة رسول الله، ثم تُحكم برهة**

بالقياس؛ فإذا فَعلوا ذلك ضَلُّوا وأَضَلُّوا»[(١)]، وبما روى أن النبي ﷺ قال: «**تَفترق أُمّتي فِرَقًا، شَرّها من يَعمل بالقياس، فيقيسون ما رأوا بما لم يروا**»[(٢)]. فهذه الأخبار تدلُّ على أنّ العمل بالقياس لا يجوز.

الجواب: أنّ هذه الأخبار فيها كلام، ولإنْ كانت صحيحة والعُهدة على راويها وناقلها، فنقول: المراد بها ترك العمل بالقياس عند وجود النص، ونحن نقول: إنه لا يجوز.

وتمسكوا بما عَدُّوه إجماعًا، فقالوا: رُوِي عن أبي بكر أنه قال: «أيُّ سماء تُظلني وأيُّ أرض تقلني إذا قلتُ في كتاب الله برأيي؟!»[(٣)]، وروي عن عمر أنه قال: «إنَّ قومًا أعجزهم حفظُ الأحاديث، فصاروا إلى الحكم بالقياس»[(٤)]، وروي عنه أنه قال: «أجرؤكم على قَسم الجَدِّ أجرؤكم على النار»[(٥)]، ورُوِي عن علي بن أبي طالب أنه قال: «مَن أحب أن يتقحم جراثيم

---

(١) أخرجه أبو يعلى في «**المسند الصغير**» (٥٨٧٤) [ط. التأصل]، وابن عدي في «**الكامل**» (٣/ ٣٣٢)، (٨/ ٣٢)، وابن عبد البر في «**جامع بيان العلم**» (١٩٩٩). **وأنكره الإمام أحمد جدًّا**. «**العلل**» رواية عبد الله (١/ ٤٧٠)، و«**الضعفاء**»، للعقيلي (١/ ٤٠٨)، و«**الأحكام الوسطى**»، لابن الخرّاط الإشبيلي (١/ ١١٦).

(٢) أخرجه البزار في «**المسند**» رقم (٢٧٥٥)، والطبراني في «**الكبير**» (١٨/ ٥٠)، و«**مسند الشاميين**» رقم (١٠٧٢) من حديث عوف بن مالك، بمعناه. قال البزار: «لا نعلم أحدًا حدث به إلا نُعَيم بن حَمّاد، ولم يُتابَع عليه». وقال الحاكم في «**المستدرك**» (٨/ ١٧٨): «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». كذا، والحديث باطل أنكره الأئمة؛ كابن معين وأحمد وأبي حاتم وأبي زرعة، في آخرين. انظر: «**سؤالات البرذعي**» (ص: ٤٢١) [ط. الفاروق]، و«**التاريخ**» لأبي زرعة الدمشقي (ص: ٦٢٢)، و«**الكامل**»، لابن عدي (١٠/ ١٤٣)، و«**المدخل**»، للبيهقي (٢/ ٦١٨)، و«**جامع بيان العلم**»، لابن عبد البر (٢/ ٨٩)، و«**تاريخ بغداد**»، للخطيب (١٥/ ٤٢٠)، و«**الفوائد**»، للحنائي (١/ ٦٥٣) وغيرها.

(٣) انظر: «**فضائل القران**»، لأبي عبيد (ص: ٣٧٥)، و«**جامع البيان**»، لأبي جعفر (١/ ٧٢).

(٤) انظر: «**السنن**»، للدارقطني رقم (٤٢٨٠)، و«**شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة**» لهبة الله الطبري اللالكائي (١/ ١٣٨ ـ ١٣٩).

(٥) انظر: «**الأوسط**»، لابن المنذر (٧/ ٤٣٥ ـ ٤٣٦)، و«**المحلى**»، لابن حزم (١١/ ٥١١). ورواه عبد الرزاق (١٩٠٤٧)، عن نافع عن ابن عمر ولم يبلغ به إلى عمر. ورواه سعيد في «**السنن**» (١/ ٢٧٦) من حديث ابن المسيب عن النبي ﷺ مرسلًا.

جهنم فليحكم في الجَدِّ برأيه»[١]، وروي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «يذهب فقهاؤكم وقراؤكم وصُلحاؤكم، ويأتي قوم يحكمون بالرأي؛ فيقيسون ما رأوا على ما لم يروا»[٢]، وروي عن الشَّعبي أنه قال: «أول مَن قال بالقياس إبليس، أُمِر بالسجود فقال: ﴿أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ ١٢﴾ [الأعراف: ١٢]»[٣]، وقال: «ما عُبِدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس»[٤].

قالوا: وهذه الآثار مشهورة بين الصحابة من غير نكير، فنُزِّلَت إجماعًا.

والجواب، أنّا نقول: هذه الآثار وإن صحَّ نقلُها إلا أنها منقولة عن الذين أجازوا القياس قولًا وفعلًا على ما رَوَيْناه، فقد تعارضت الروايات فلا بدّ من الجمع بينهما، ولا يتحقق ذلك إلا على مذهبنا، فإنا لا نقول: إن العمل بالقياس يجوز في جميع الأحوال؛ بل يجوز إن فُقِد النصوص والظواهر من الكتاب والسُّنَّة والإجماع، فنتأول ما رويتموه على ما إذا وُجد نصٌّ، فإنا لا نجيز العمل بالقياس. وأما أنتم فلا يُمكنكم أن تتأولوا ما رَوَيْناه، فإن العمل بالقياس عندكم لا يجوز بحال، وصار هذا كما نقول في خبرين وَرَدَا عن النبي عليه السلام، وظاهرهما التناقض، وأنه يجب المصير إلى التأويل لتحقيق الجمع بينهما، كذلك هاهنا.

على أنا نتعرّض لهذه الآثار، ونُبين أنها لا تَقدح في مقصودنا:

أما ما رُوِي عن أبي بكر الصديق فإنما أراد به التفسير لكتاب الله، ونحن نقول: إن تفسير كتاب الله بالرأي لا يجوز.

وأما قول عمر: «أعجزهم حفظ الأحاديث»، قلنا: هذا ورد في قوم

---

(١) انظر: «**المصنف**» لعبد الرزاق رقم (١٩٠٤٨)، و«**السنن**»، لسعيد (١/ ٢٧٦)، و«**المصنف**»، لابن أبي شيبة (١٧/ ٣١٩).

(٢) أخرجه الدارمي في «**المسند**» (١٩٦).

(٣) لم أقف عليه عن الشعبي، رواه الدارمي (١٩٨)، عن الحسن. ورواه وكيع في «**أخبار القضاة**» (٣/ ٧٧ ـ ٧٨)، وأبو الشيخ في «**العظمة**» (٥/ ١٦٢٦)، عن ابن شُبرمة.

(٤) لم أظفر به عن الشعبي، رواه الدارمي (١٩٧)، وغيره، عن محمد بن سيرين.

عملوا بالقياس واطَّرحوا حفظ الأحاديث مع وجودها، ونحن نقول: إن ذلك لا يجوز بحال.

وأما ما رووه في قصة الجَدِّ فنقول: قد رَوَينا عن عمر أنه قَضَى فيه بسبعين قضية. ونُقل عن عليٍّ كرم الله وجهه أنه شبهه بشجرة تَفَرَّع منها غصنٌ، ومن الغصن غصنان، وزيد بن ثابت شَبَّهه بنهرٍ انشعب عنه جدولان، وكل ذلك ليس فيه نصٌّ ولا توقيف، وإنما هو عمل بالرأي، فيكون المراد بنهيهم في هذا المقام: منع مَن شدا طَرَفًا من الفقه ولم يُتقن ولم يجود، أن يقدم على الخوض في هذه المسألة المُشكلة التي عجز عنها فقهاء الصحابة وكبارهم.

أما ما نُقل عن ابن مسعود، فإنما أراد به مَن عمل بالقياس واطَّرح الكتاب والسُّنَّة، ونحن نقول: إن ذلك لا يجوز.

وأما قول الشعبي: «إن أول مَن قاس إبليس»، ولكنه قاس في غير محله، فإن القياس يُصار إليه عند عدم النص، وكان النص موجودًا، قال الله تعالى: اسجد، فأبَى. وأما قوله: «ما عُبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس»، فلا حُجَّة فيه؛ لأنه ليس بقياسٍ شرعي ظني، وإنما ذلك قياسٌ عقلي اعتقدوا صحته وإن كان باطلًا، فلا يدلّ على أنّ العمل بهذا القياس لا يجوز، كيف وأنه إذا لم يَدل على إبطال القياس العقلي ـ مع أنه من جنسه ـ، فلئلا يدلّ على بُطلان ما ليس من جنسه كان بطريق الأوْلى.

أما المعنى لهم، قالوا: جواز العمل بالقياس لا يخلو إمَّا أن يكون مُتلقىً من النقل أو العقل؟!

إن قلتم: من النقل، فهو يَنقسم إلى متواتر وآحاد. **ولا مطمع في دعوى التواتر،** فإنه لو حصل العلم لحصل لنا، فإن المتواتر لا يختص به قوم دون قوم. **وأما الآحاد،** فلا يُمكن التمسك بها في الأصول القطعية.

وإن قلتم: من العقل، فنقول: هذا باطل من قِبَل أنّ أصول الأحكام إذا لم تثبت عقلًا فكذلك فروعها.

يدل عليه: أنّ القياس لا بدّ في صحته من معرفة العلة، وما نتخيله علة لا يُعلم صحته، فلا يجوز المصير إليه بحال.

يدل عليه: أنّ القياس إلحاقُ فرعٍ بأصلٍ لمشابهةٍ بينهما، وقد يُشابه الفرع غير الأصل الذي أُلحق به من وجوهٍ كما وافقه من وجه، فليس إلحاقه به بأَوْلى مِن إلحاقه بغيره.

يدل عليه: أنّ العلة المظنونة لا تزيد على المنصوص عليها، ثم العلة إذا كانت منصوصة عليها لا يجوز الإلحاق بها، حتى إن الإنسان إذا قال لوكيله: بع هذا لأنه يُسيءُ الأدبَ، واشترِ هذا الطعام لأنه حُلو، وأعتِق هذا العبد لأنه ناصح، فإنه لا يجوز له أن يُعتق كلَّ ناصح، ولا يَبيع كلَّ سَيِّئ الأدب، ولا يَشتري كلَّ حُلو.

يدل عليه: أنّ القياس لو كان حجة لجاز العمل به عند وجود الكتاب والسُّنَّة، كما يجوز العمل بباقي الأدلة[١].

وأما النّظّام، فإنه قال: اللهُ تعالى وَضَعَ الشريعةَ وضعًا يَمنعُ إجراء القياس فيها.

وبيانه: وذلك أنّ القياس جَمْعٌ بين مُتماثلات وتفريق بين مختلفات، والشرع فَرَّق بين مُتماثلات في الحكم، وجَمَع بين المختلفات.

بيان أنه فَرَّق بين المتماثلات: أنه أباح النَّظَر إلى ما فَوْقَ سُرَّة الأَمَة وتحت رُكبتها، وحَرَّم ذلك من الحُرَّة العجوزة الشوهاء، والعِلّة هي: خوف الافتتان، وهذا يحصل من الأَمَة الحسناء أكثر. وكذلك جَعَل خروج المني مُوجبًا لِغَسْل جميع البدن مع أنه مُختَلَفٌ في طهارته، والبول والغائط متفق على نجاسته، وأوجب الوضوء منه، وربما صار بعض النّاس إلى أنه لا يجب منه الاستنجاء. وكذلك بهيمة الأنعام لا يَعصِمُها الحرم، ويَعصِم الصَّيْد الوحشي، وربما كان ذبْحُ الشاةِ فيه قُربة، وذبح الصيد معصية. وأتاح للمُحرِمِ

---

[١] في الأصل: (بباقي السُّنَّة)، سبق قلم.

التستر بغير المَخِيط، وحَرَّم المَخِيط عليه، وكذلك أباحه شَمّ الرياحين، وحرم عليه شَمّ الطِّيب.

وبيان الجمع بين المختلفات: أنه سَوَّى بين تحريم التمر والشعير والحِنطة والملح مع اختلافها، فعرفنا أنْ لا مَدخل للقياس في الشريعة بحال.
يدل عليه: وهو أنّ الله تعالى ما أخلى حادثة من نصٍّ ظاهر أو باطن من كتاب أو سُنَّة، فإجراء القياس في الحوادث مع وجود النصوص لا يجوز.

يدل عليه: أن الله خاطبنا بلغة العرب، وإنما يُفهم من الكلام ما كان حقيقة أو مجازًا، أما المعاني المستنبطة والعلل المستخرجة، فإنها لا يُهتدى إليها ولا يُعثر عليها.

يدل عليه: أنّ القياس لو كان حجةً لكنا طائعين لله ورسوله في العمل به، ومن شرط الطاعة: أن يكون المُطاع عالمًا بها، والنبي ﷺ لا يَعلم ما تَجَدَّد بعده من الأحكام والحوادث.

يدل عليه: أنّ الحكم إذا ثبت في الفرعِ بعلة الأصل خرج عن أن يكون قياسًا؛ لأنه ثبت بمثل ما ثبت به الأصل، فلَم يكن ثابتًا بالقياس. **فثبت بما ذكرناه أن القياس لا يجوز أن يُجعل حجة.**

الجواب، أما قولهم: (لا يخلو إما أن يكون القياس حجة بالنقل أو بالعقل)، فنقول: هو حجة بالنقل الذي أثبتناه عن الصحابة متواترًا، فوجب المصير إليه. أو نقول: ثبت بخبر الواحد، وقد قدمناه.

قولهم: (إن أخبار الآحاد لا يجوز التمسك بها في الأصول). قلنا: فيما يُقصد به العلم لا يجوز، أما فيما يقصد به العمل فالتمسك به جائز على ما سبق بيانُه، والقياس حجة عمليّة[١]. على أنا نقول: ثبت عقلًا؛ لأنا نقول: إنا إذا ظننا علة في محل، وعلمنا وجودها في محل آخر، قَضَى العقل علينا بأن نُثبت لها ذلك الحكم، وإن جاز أن يُخلِف؛ كالفِرار من الجدار المائل، والامتناع من ركوب البحر الهائج.

[١] في الأصل: (علمية)، والمثبت أسدّ.

أما قولهم: (أصول الشرع تثبت بالشرع، فكذلك الفروع). قلنا: كذلك نقول: ما ثبت الحكم في الفرع إلا بالأمارات الشرعية، إلا أنّ العقل طريق وآلة يُتوصل به إلى معرفة تلك الدّلائل.

أما قولهم: (لا بدّ في القياس مِن فهم). قلنا: فكذلك نقول، لا بدّ وأن يكون المعنى مفهومًا، فإن قلتم: ما طريق فهمه؟! قلنا: تارة يُعلم بالنصّ أو التنبيه أو الاستنباط أو الطرد والعكس أو السبر والتقسيم.

أما قولهم: (الفرع قد يُشبه أصولًا فليس إلحاقه ببعضها بأولى من البعض). قلنا: هذا إنما يلزم مَن يقول بمطلق الشَّبَه، ونحن نعتبر في الإلحاق الاشتراك في المعنى الخاص، وذلك لا يُوجَد إلا في شيءٍ واحد، ولَإن قلنا بمطلق الشَّبَه، فيجوز أن يكون مخيّرًا بأي الشبهين شاءَ ألحقه، وهذا بناء منا على أنّ كل مجتهِد مصيب.

أما قولهم: (العلة المنصوص عليها لا يجوز الإلحاق بها)، لا نُسلِّم، أما إذا قال السيد لعبده: اشتر هذا لأنه حُلو، وبع هذا لأنه مُسيء، فنقول: إنما امتنع الإلحاق فيه؛ لأن كلام الآدمي يجوز الخُلْف فيه ودخول التناقض، أما كلام الله تعالى ورسوله، لا يجوز أن يَدخُلَه التناقض، فيجب صيانته، ولا يتحقق ذلك إلا بطرده في كلِّ ما دلّ اللفظ عليه.

أما قولهم: (القياس لا يكون حجة مع وجود الكتاب والسُّنَّة). قلنا: إنما كان ذلك لأنّ مراتب الأدلة منقسمة، وبتَقَدُّم بعضها على بعض لا يُخرج المتأخر عن أن يكون دليلًا، كخبر الواحد مع المتواتر.

الجواب عن كلام النظام:

قوله: (وضع الشريعة يُنافِي إجراء القياس)، لا نُسلِّم، فإنّ الشريعة عبادات ومعاملات وسياسات ومناكحات، وكل ذلك معقولٌ ومناسب[1].

قوله: (الشريعة تُفرِّق بين المتماثلات). أجاب أصحابنا عنه بأجوبة:

---

(١) انظر في تفصيل هذه الجملة: «**الوصول**»، للمصنف (٢/٢١٨ ـ ٢٢٠)، فله كلام أحسن فيه ما شاء.

منها: أنهم قالوا: إنما يُفرق بين المتماثلات في الصورة لا المعنى. **إلا أن هذا باطل**، فإنّ الشرع حَرّم النّظَر إلى وجه الحرة وأباح النظر إلى وجه الأَمَة، والمعنَى فيه: خوف الافتتان، وهذا من المعاني التي [تَرتقِي في الكلام إلى درجة][١] القطع واليقين.

ومنهم من قال: تفريق الشرع بين المتماثلات في المعنى في محلٍّ لا يدلّ على أنه لا يجوز الجمع بينهما في محلٍّ آخر، اعتبر هذا بالأمور العقلية، فإنهما قد تختلف من جهة المعنى في محلٍّ، ولا يُوجِبُ ذلك اختلافها على الإطلاق.

إلا أنّ النّظّام لا يُساعدنا على هذا الكلام، ولا يُسلّم أن الأمور العقلية تختلف من جهة المعنى، فإنّ العلم إذا قام بمحلٍّ أوجب العالِمِيّة، والقدرة تُوجِب القادِريّة، ولا يُتصور اختلاف ذلك.

والجواب الصحيح أن نقول: ما ذكرتموه يدلّ على أنّ القياس ليس علة قطعية، فإنّ العلة القطعية هي التي يجب[٢] اطرادها في جميع الأحوال، أما العلل الظنية فلا يُشترط لها ذلك، فإنها أمارات نصبها[٣] الشرع على الحكم تناسبه وتقتضيه، فتخلّفها في محلٍّ لا يدلّ على بطلانها، اعتبر هذا بالأمارات الحسية؛ كالغَيْم الرَّطْب في الشتاء أمارة على وجود المطر، وإذا أخلف لا يخرج عن أن يكون أمارة مُغلِّبةً للظن. وكذلك الجِدار المائل أمارة على التلف لِمَن وقف تحته، وقد يجوز أن لا يقع أو لا يَتلف، ولكن ذلك لا يُبطلُ كونَه أمارةً مُغلِّبة للظن، فكذلك ها هنا.

أما قولهم: (ما من حادثةٍ إلا وفيها نص). قلنا: هذا مُحال، فإنّ

---

[١] ما بين [ ] تقدير مني. ورسمه في الأصل مشتبه جدًّا، وإليك صورته: (يرتقي في الكلام إلى درجة)، فكأن الناسخ اشتبه عليه ما في الأصل المنقول منه فرسم الكلام كما فهمه، ولم يصب. ولعل ما أثبته هو الأشبه، وذلك أنّ المؤلف قد ذكر ما يقرب من هذا النظم في موطن آخر، انظر مُثُلَ ذلك: (ص: ٢٥٨، ٢٨٥).
[٢] في الأصل: (يوجب)، والمثبت أشبه.
[٣] في الأصل: (نصب)، والمثبت أشبه.

الحوادث لا تتناهى، وقد تتناهى النصوص، ولهذا المعنى صار أصحاب [الظّاهر][١] إلى استصحاب الحال، لتعذر الأدلة وإعوازها. **والذي يدل عليه**: أنّ النص ورد في الفأرة إذا وقعت في السَّمن(٢)، ولم يرد في الهِرّة ولا في الدّبس ولا العسل، فلا بدّ له من دليل، وليس ذلك إلا القياس والإلحاق.

أما قولهم: (إن العرب لا تفهم الاستنباطات). قلنا: هذا مُحال، فإنهم يَفهمون خَفيّ المعاني ومُشكِلاتِها، ولهذا تَرقّوا إلى المخاطبةِ بلحن القول ومفهوم الخطاب.

أما قولهم: (لو كان القياس حجة لَعَلِم النبي عليه السلام طاعتنا له في العمل به). قلنا: يجوز أن يكون الله تعالى أخبره ﷺ بهذه الأمم الحادثة بعده على سبيل التعيين[٣] والتمييز، فإنه على ذلك قدير. على أنا نقول: إن لم يكن عالمًا بها على طريق التعيين، فقد عَلِمَها على الجُملة، بأنْ أعلمه الله تعالى أنّ أمّته سَتعمل بالقياس بعده.

أما قولهم: (إذا كان الحكم في الفرع يَثبت بعلة الأصل خرج عن أن يكون قياسًا). قلنا: ليس كذلك، فإنّ الحكم في محل النصّ يَثبت عندنا بالنص، وفي الفرع يَثبت بالمعنى. على أنّه وإن كان في محل النص ثبت لهذه العلة، غَيرَ أنّ **بينهما فرقًا**، وذلك أنّ الحكم في محلِّ النصّ يَسبق وجُودُه المعنَى وفَهمَه، وفي الفرع يكون مُترتبًا على المعنى وتاليًا له، فقد ظهر الفرق بينهما.

۞ مسألة:

إذا نصّ صاحب الشّرع على حُكم نَصّ على علّته، هل يكون ذلك إذنًا منه في القياس أم لا؟!

---

[١] ما بين [ ] بَيَّضَ له الناسخ، وإثباته هو المعروف عند الظاهرية، وغيرهم اختلف فيه، انظر: «**الإحكام**»، لابن حزم (٥/ ٢).

(٢) انظر: «**الصحيح**»، للبخاري (٥٥٣٨، ٥٥٣٩، ٥٥٤٠).

[٣] في الأصل: (التعبير)، خطأ، وسيأتي على الصواب.

وصورته ومثاله: إذا حُرّمت الخمر للشدة المطربة، هل يكون ذلك إذنًا في تحريم النبيذ؟! **اختلف الناس فيه**[١]:

فمذهبنا ـ وإليه صار النّظّام ـ أنه يكون إذنًا.

وصار جماعةٌ من أهل الظّاهر إلى أنه لا يكون إذنًا.

وصار أبو عبد الله البصري إلى أنه إن كان الحكم التحريم كان إذنًا، وإن كان إباحةً أو إيجابًا لم يكن إذنًا[٢].

وبناء المسألة على حرف، وهو أنه عندنا يصلح أن يكون ذلك إذنًا. **وعندهم**: لا يصلح.

أما دليلنا، ، أنّا نقول: التنصيص على العلة يصلح أن يكون إذنًا في القياس، فالمنع منه بعد ذلك يكون تناقضًا، فلا يجوز المصير إليه، كما لو قال: أذنت لكم في القياس، ثم قال: ما أذنت.

الدليل على صلاحيته: أنّه [إنْ][٣] قال: «حرمت الخمر للشِّدّة»، ابتدر إلى الفهم أنّ المقتضِي للتحريم هي الشدة، وقضَى العقل بتحريم ما وُجِدَت فيه، وصار كما لو قال الحكيم مِنّا لإنسان: لا تأكل السّم، فإنه يقتلك. أو تَقرَب الأسد، فإنه يَفترِسُك، فإنّ العقل يقضي عليه باجتناب كلِّ قاتل وكلّ سَبُعٍ كالذئب والفَهْد والنَّمِر. وكذلك لو قال للمريض: لا تشرب هذا الدواء؛ لأنه حار، ولا تشرب هذا؛ لأنه بارد، لوجب عليه اجتناب كلِّ بارد وحار؛ كذلك هاهنا.

يدل عليه: أنه لا يخلو إما ان يُقال: إن التنصيص على العلة اقتضى أنه يثبت الحكم في كلّ محلّ، أو في محلّ خاصّ؟!

إن اقتضت ثبوته في كلّ محلٍّ فهو الإلحاق، فقد ثبت ما نُريد.

---

(١) مأخذ نقل الخلاف في هذه المسألة: «**المعتمد**»، لأبي الحسين (٢/ ٧٥٣).

(٢) العزو إلى أبي عبد الله البصري في «**المسودة**» (ص: ٣٩١) عن ابن برهان.

[٣] زيادة يقتضيها السياق.

وإن قلتم: إنها تتقيد بهذا المحل، فقد ضممتم قيدًا لم يكن، وزِدتم شرطًا لم يُعتَبَر، فإنّ صاحب الشرع أضاف الحكم إلى مُطلقِ العلّة، وقد قيدتموها، والأصل عدم التقييد.

يدل عليه: أنّ العلّة المُنَبَّهِ عليها يجوز الإلحاق بها، ولهذا حرّمنا جَميع أنواع الأذى من الشّتم والضّرب إلحاقًا له بالتأفيف، فلأن يَجوز الإلحاق مع التنصيص أولى، إذ التنبيه لا يَرتقِي إلى درجة التنصيص. إذا ثبت هذا في التحريم، فكذلك في الإباحة؛ لأنّ مُقتضَى الإلحاق هناك: وجُود العلة المنصوص عليها في المحلِّ الآخر، وهذا موجودٌ في الإباحة.

أما دليلهم، فإنهم قالوا: العلة المنصوص عليها لا تخلو إما أن تكون وجه المصلحة، أو أمارة عليها؟! إن كانت وجه المصلحة، فقد يجوز أن يكون مثلها غير مصلحة، ألا ترى لو قال الطبيب للمريض: كُلْ هذه الرّمّانة؛ لأنها حامضة، فإن وجه المصلحة هو الحموضة، فلا يجوز له أن يأكل كلَّ حامضة من الرّمّان؛ كذلك ها هنا. وإن كانت أمارة على المصلحة، فيجوز أن يكون مثلها أمارة غير المصلحة، وبل أولى؛ لأنه إذا جاز أن تكون عينها مصلحة ومثلها لا يساويها، فلأن يجوز أن تكون أمارة مجاورة للمصلحة، وغيرُها لا يكون أمارة، كان أولى.

يدل عليه: وذلك أنّ هذه علة شرعية والعلل الشرعية قد تتقيد بمَحالِّها تارة، وتَعُمّ أخرى، ألا ترى أن زِنَى الثّيب أوجب الرّجم، وزِنَى البِكر لا يُوجب الرّجم، وإن كان مثل تلك العلة موجودة صورة ومعنى، ولهذا استويا في عِقاب الآخرة، والتكفير عند الاستحلال، والتفسيق بالتعاطي، ومع ذلك لم يَتعدّ الرّجم إليه؛ بل اقتصر على محله، فهذه العلة يجوز أن تتقيد بمحلها، ويجوز أن تكون مطلقة، فلا بدّ من مُرَجِّح، وليس ذلك إلا إذنٌ من الشّرع.

يدل عليه: أن أوامر الله تعالى لعباده مُنزّلة على وفق أوامر العظيم من العرب لوكيله وعبده، ثم لو قال لوكيله: بِعْ هذا العبد؛ لأنه مسيء واشتر

هذا؛ لأنه حَسَن، لا يجوز أن يُعَدِّي[١] البيع إلى كلّ مُسيء، ولا الشِّرَى إلى كلّ حَسَن، فكذلك في أوامر الله مثله.

وأما أبو عبد الله البصري، فإنه قال: إذا نصّ الشارع على تحريم حكم لعلة، فيجوز أن يكون أراد إجراء تلك العلة وطردها في جميع المحال، ويجوز أن يكون أراد الاقتصار، [ولكنها][٢] مَبنيّة على الاحتياط، ومن الاحتياط: أن يثبت مع التردد والاحتمال، بخلاف الإباحة والإيجاب، فإنهما لا يبنيا على الاحتياط.

أما الجواب عن كلماتهم:

أما قولهم: (لا يخلو إما أن تكون العلة نفس المصلحة أو أمارة عليها). قلنا: إن كانت نفس المصلحة، فمثلها تكون مصلحة. وإن كانت أمارة عليها، فمثلها تكون أمارة.

أما إذا قال الحكيم للمريض: كُلْ هذه الرّمّانة لحموضتها. فنقول: لا جَرَم الحموضة علة لزوال المرض، فما دام المرض باقيًا فله أن يأكل كُلَّ رمانة حامضة؛ لوجود محلها، وهو المرض، ولكن ما صادفت محلها، فلم تعمل.

أما قولهم: (العلل الشرعية أمارات فيتقيد بمحلها؛ كزِنَى المُحصن). قلنا: نحن لا ننكر أن العلة قد تتقيد بمحل، ولكن إذا وردت مجردة عن القرائن مُطلقة من القيود فالأصل يَقتضِي اطّرادها في جميع المحال، إلا أن يُوجَد مانع، والمحل والقيد في حكم المانع، والأصل عدمه، وصار كاللفظ العام عند إطلاقه، يَقتضِي الاستغراق ما لم يقم دليل التخصيص؛ كذلك هاهنا.

أما قولهم: (إن العربي إذا أمر بعتقِ عبده لإحسانه لا يجب أن يعتق كل محسن). قلنا: لأن الخُلْف على الواحد منا والتناقض جائز، بخلاف كلام الله

---

[١] كذا ضبطها الناسخ، بكسر الدال، والمعنى يرجع إلى الوكيل. ويحتمل (يُعَدَّى).

[٢] في الأصل مشتبه جدًا، وهذا الذي ظهر لي.

تعالى ورسوله، فإنه يجب صيانته عن التناقض والخُلْف، ولا يَتحقق ذلك إلا باطّراد العلّة في جميع محالِّها.

أما قول أبي عبد الله البصري: (إنما يجوز في التحريم لأنه مَبني على الاحتياط)، فنقول: لا يخلو إما أن يقول: هذا احتياطٌ من غير دليل يَقتضِيه، أو مع دليل؟!

فإن قال: **مِن غير دليل**، فهذا باطل، فإن التحريم من غير دليل الشرع لا يجوز، كما لا تجوز الإباحة.

وإن قال: **بدليل**، فليس ذلك إلا وجود العلة في المحلين على وجه واحد، وهذا المعنى متحقق في الإباحة، فينبغي أن تكون بمثابة التحريم.



فَصْلٌ

يجوز القياس عندنا على أصلٍ لم يَنصّ صاحب الشرع على القياس عليه، ولا انعقد الإجماع على تعليله. وهذا مذهب القائلين بالقياس جملة، وصار بِشر المَرِّيسي إلى أنه لا يجوز إلا بهذين الشرطين.

وهذا ينبني على أصل، وهو أنّ القياس على أصل لم يُوجد هذا الشرطان فيه لا يكون عملًا بالشك. **وعنده**: أنه عمل بالشك.

أما دليلنا، فنقول: اتفق الصحابة بأسرهم على جواز القياس على أصل لم يَنصّ صاحب الشرع عليه، ولم يُتفق على تعليله، **وظهر ذلك من أحكام كثيرة:**

فمن ذلك: «مسألة التحريم»، فإنهم اختلفوا فيها؛ فكلٌّ ألحقها بأصلٍ يُخالف حكمُه حكمَ الآخر، فمِن مُلحِقٍ له بالطلاق وبالإيلاء والظِّهار واليمين، ومعلومٌ أنّ صاحب الشّرع لا يَنص على هذه الأصول بأسرها مع اختلاف أحكامها في إلحاق هذا الفرع بها، فإنّ ذلك تناقض لا يجوز إضافته إلى الشارع، ولا يجوز أن ينعقد الإجماع على تعليلها مع حصول هذا الاختلاف بينهم.

أما شبهته، فقال: الأصل إذا لم يَنص الشارع على الإلحاق به، ولم ينعقد الإجماع على تعليله، تطرّق إليه الشك والاحتمال، فيجوز أن يكون معللاً، ويجوز ألّا يكون معللاً، فالإلحاق به عمل بالشك، وبناء الأحكام والشرائع على الشكوك لا يجوز.

الجواب، قولهم: (إن هذا عمل بالشك)، لا نُسَلِّم؛ بل عَمَلٌ بغلبة الظن، وهذا لأن الشك: تجويز أمرين لا ترجيح لأحدهما على الآخر. والظن: تجويز أمرين لأحدهما ترجيحٌ على الآخر. فإذا تحقق الترجيح لوجود الأمارات وظهور المناسبات انقطع حكم الاحتمال والتخيّل.

والذي يدل عليه: أنّ المحلّ إذا اجتُمِعَ على تعليله واختُلِفَ في تعيين

العلة، فإنّا لا نَقطع بصحة علة على انفرادها؛ كالأشياء الستة، فإنها مُعلَّلَةٌ عند العلماء، ولكن الاتفاق على تعليلها ما أوجب انعدام الاحتمال أصلًا ورأسًا، فإنا لا نقول: الكيل علة قطعًا، ولكن غَلَبَ على الظن كونه علة، وإن جاز ألّا يكون، وكذلك الطعم. وعلى أنا نقول: **القائل قائلان: قائلٌ بأنّ كلّ مُجتهِد مُصيب**، فعلى هذا الاحتمال لا يكون مانعًا، فإنّ مَن علّل فقد أصاب، ومن لم يُعلِّل فقد أصاب. **وقائلٌ يقول: الحق عند الله في جهة**، ولكنه يقول: كلٌّ مُصيبٌ في العمل، وإن لم يُصِب ما عند الله؛ فالكلّ جائزٌ ومعمول به.



فَصْلٌ

بَيّنا أنّ القياس لا بدّ فيه من أصلٍ وفرعٍ وعلة. **والعلة هي أقوى الأركان**، فإنها الجامعة بين الأصل والفرع، والأحكام لمّا كانت شرعيةً فعللها لا محالة تكون شرعية؛ لأن الحكم على وِفاق عِلّته، والعلل الشرعية إنما تُعرف صحتها بطريق شرعية، **فلنُعَدّد طُرُقَ تصحيح علة القياس**: فمنه التنصيص، ومنه الإيماء.

أما التنصيص، فهو أن يُنصَّ على الحروف الموضوعة للتعليل؛ كقوله: «لكذا»، و«لكيلا»، و«لأجل»، وما شابه ذلك؛ قال الله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]. وقال ﷺ: «**كنتُ نهيتكم عن أكل لحوم الأضاحي لأجل دافَّة دَفَّت المدينة، ألا فَكُلُوها، وادَّخروها**»[1]، فجعل العِلّة وجود الدّافّة. ونصّ عليها بقوله: «**لأجل**».

و[**أما**] **الإيماء**، فهو بمثابة التصريح في التصحيح، إلا أنه تقاصر عنه في الجلاء والوضوح. ويَنقسم إلى أقسام:

فمن ذلك: أن يُذكر للنبي عليه السلام وصفٌ صالح ـ يعني: أنه مما يجوز أن تُرتَّب الأحكام عليه في الجملة ـ، فيُعقِّبه بالحكم؛ كقوله: جامعتُ في نهار رمضان، فقال: «**أعتق رقبة**»[2]، لمّا كان للفظ صلاحيّة في الجملة، وعقَّبه بالحكم كان فيه إيماءً إلى التعليل؛ يعني: أعتق رقبةً لأنك جامعتَ.

ومن ذلك: أن يَذكر النبي عليه السلام وصفًا لا فائدةَ له إلا التعليل؛ كقوله في قصة الهِرَّة والكلب: «**إنَّها مِن الطَّوَّافين عليكم والطوافات**»[3]، فإن ذلك لا فائدة له إلا أن يكون الطواف عِلَّةَ طهارتها وإثبات نجاسة الكلب.

---

(١) رواه مسلم (١٩٧١)، من حديث عائشة.

(٢) انظر: «**الصحيح**»، للبخاري (١٩٣٦، ٦٠٨٧، ٦١٦٤)، ومسلم (١١١١).

(٣) رواه أبو داود (٧٥)، والترمذي (٩٢)، والنسائي (٦٨)، وابن ماجه (٣٦٧) من حديث أبي قتادة. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح». ولم أقف على قصة الكلب فيه.

ومن ذلك: أن يَذكر وصفًا للفرق بين الحكمين؛ كقوله: «**الثَّيِّب أحَقُّ بنفسها، والبكر تستأمر**»[(١)]؛ فالقصد بذكر الثيابة ليس تعريفها، وإنما القصد بيان الفرق بين حكم الثيب والبِكر بالثيابة.

ومن جملة ذلك: أن يُذكر له ﷺ وصفٌ فيُقَرِّر عليه؛ كقوله: «**أينقص الرطب إذا جَفَّ؟!**». فقالوا: نعم. فقال: «**فلا إذًا**»[(٢)]؛ يعني: لأنه ينتقص.

وقد يكون ذلك أيضًا في ألفاظ الراوي؛ كقوله: «سهَى النبيُّ فسَجَد[(٣)] لأنَّه سها»، و«زنى ماعز فرُجم[(٤)] لأنه زنى».

وقد يُستدلّ على صحتها بالطّرد والعَكس، والمناسبة، والأَوْلى:

إمَّا الطرد والعكس، فالشّدة مثلًا لما اطَّردت وانعكست صَلَحت أن تكون عِلّة، فإنّ العَصير مُباحٌ إذ لا شِدّة فيه، فإذا اشتدّ صار حرامًا، فإذا زالت الشّدة ـ بأنْ صار خَلًّا ـ عادت الإباحة، فلمّا ثبت الحكم بثبوبتها وانتفى بانتفائها، صَلَحت أن تكون علة.

فإن قالوا: فالحكم يَتبع الشّرط أيضًا، وليس بعلة. **قلنا**: الحكم يَتبع الشرط في العدم لا في الوجود، فإن الحكم يفوت لفوات شرطه، ولكن قد يُوجَد الشّرط ولا يُوجَد المشروط، بخلاف العِلة فإنّ الحكم يَتبعها وجودًا وعدمًا.

وأما المناسبة، فهو أنْ يكون الوصف ملائمً[٥] الأوضاعَ الشرعية، إما

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ: مسلم (١٤٢١/٦٧)، من حديث ابن عباس. وله ألفاظ ووجوه أخرى في الصحيحين وغيرها. لا حاجة للإطالة بذكرها.

(٢) رواه أبو داود (٣٣٥٩)، والترمذي (١٢٢٥)، والنسائي (٤٥٤٥)، وابن ماجه (٢٢٦٤) من حديث سعد بن أبي وقاص. قال الترمذي: «حسن صحيح».

(٣) بهذا اللفظ أخرجه أبو داود (١٠٣٩)، والترمذي (٣٩٥)، والنسائي (١٢٣٦) من حديث عمران بن حصين. قال الترمذي: «حسن غريب».

(٤) معناه عند البخاري (٦٨٢٤، ٦٨١٤، ٦٨١٥)، ومسلم (١٦٩٢).

[٥] كذا، وله مُثل سبق تخريجها (ص: ٩٩).

الكلية أو الجزئية. **إن لائم الكلّية** فهي عِلّة كُلّية، **وإن لائم الأصول الجزئية** كانت العِلّة جزئية.

وأما الأَوْلَى، فهو وجود الوصف في الفرع مع الزيادة؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِي ٱلۡحَرِّۗ قُلۡ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّٗاۚ لَّوۡ كَانُواْ يَفۡقَهُونَ ٨١﴾ [التوبة: ٨١] [فوجد فيها الحر وزيادة][١].

۞ مسألة:

يجوز عندنا إثباتُ الحدود بالقياس. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز إثبات الحدود قياسًا.

وبناء المسألة على حرف، وهو أن القياس ليس بشُبهة عندنا. **وعندهم**: أنه شُبهة.

أما دليلنا، فنحتج من جهة السُّنَّة بما رُوِي أنّ النبي ﷺ قال لمعاذ بن جبل لما أنفذه عاملًا إلى اليمن: «**بِمَ تحكمُ؟**» قال: «بكتاب الله» إلى أن قال: «أجتهد رأيي ولا آلو»، فقال النبي ﷺ: «**الحمدُ لله الذي وَفَّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رسولَ الله**»(٢)، **فوجه الاستدلال به**: قال: «أجتهد رأيي»، وأطلق ذلك ولم يُقيّده بحكم دون حكم، والنبي ﷺ أقرّه على ذلك.

ونحتج أيضًا بإجماع الصحابة على إثبات الحدود بالقياس، **فمِن ذلك**: حدّ شُرب الخمر، فإن النبي ﷺ لم يُقدّره بشيء، فاختلف الصحابة فيه، فقال عليّ رضوان الله عليه: «رأيي أنه إذا سكر هذَى، وإذا هذَى افترى، وعلى المفترِي ثمانون جَلْدة»(٣)، وأقرّه الصحابة على ذلك وتابعوه عليه.

---

[١] في الأصل: (أوجد الوصل زيادة عليه)، تخليط من الناسخ. والإصلاح من كلام المصنف في ما سيأتي (ص: ٣٩٥)، فإنه عقد في أثناء القياس فصلاً في التمسك بالأولى.

(٢) تقدم (ص: ٢٣٧).

(٣) انظر: «**السنن الكبرى**»، للنسائي (٥٢٦٩)، و«**الموطأ**» (٢/ ٢٤٥)، و«**المصنف**»، لعبد الرزاق (١٣٥٤٢).

وأما من جهة المعنى، فنقول: حادثةٌ لا نصَّ فيها، فجاز إثبات حكمها بالقياس. **دليله**: سائر الأحكام.

وقولنا: «لا نصّ فيها». هذا ظاهر [ولا نزاع فيه][١]، وذلك أنّ الحوادث لا يجوز أن تَخلو عن الأحكام، وأدلةُ إثبات الأحكام بعد النصوص الاجتهاد، فإذا لم يجد نصًّا تعيَّن الاجتهاد.

يدل عليه: أنّ الأدلة في كونها أمارات شرعية لا تختلف، والأحكام في نفسها لا تختلف، فإذا جاز إثبات بعض الأحكام بالقياس جاز إثبات جميعها.

يدل عليه: أنّ الخصم لا يخلو إما أنْ يَمنع من إثبات الحدود بالقياس، أو من نفيها؟!

فإنْ منع الإثبات فقد ناقضَ هذا الأصلَ، فإنه ألحق الرِّدءَ[٢] بالمباشر في إيجاب الحدّ. وكذلك أوجب الحدّ في **مسألة شهود الزَّوايا**، فقال: إذا شَهِد كلّ واحد من شهود الزِّنَى أنّه زَنَى بهذه المرأة في زاوية من البيت، والآخرُ شَهِد أنّه زَنَى بها في زاويةٍ أخرى، أُوجِبُ [الحدّ] عليه؛ لأنه يحتمل أن يكون رآه أحد الشّهود في زاوية، ثم تحرّك حركةً عنيفة إلى الزّاوية الأخرى، فصار كما لو أنهم شَهِدوا أنه زنَى بها في هذا البيت. **وكذلك شهود البقرة**، إذا شَهِد اثنان أنّ رجلًا سَرَق بقرة، فقال أحدهما: كانت سوداء. وقال الآخر: كانت بيضاء. قال: يجب على السارق القطع؛ لأنه يجوز أن تكون البقرة بلقاء، فرأى كلّ واحدٍ منهما الجانب الذي يليه، فأوَجَب الحدّ عليه، كما إذا شَهِدا أنه سرق بقرة، واتفقا على كونها بلقاء.

وإنْ مَنع[٣] من نفي الحدود بالقياس فقد ناقض أيضًا، فإنه مَنع وجوب القطع على النَّباش، وعلى سارق الأشياء التي يَتسارع إليها الفساد، وكذلك ما

---

[١] شبه مطموس في الأصل، ولعله ما قدرته.

[٢] في الأصل: (الرد)، غلط. والرِّدء: المعاون. وفي التنزيل: ﴿رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ﴾ [القصص: ٣٤].

[٣] في الأصل: (وإن من منع)، والحذف أشبه.

يُوجدُ أصله على الإباحة = بالقياس، إذ ليس هناك نصٌّ يدلّ على أنه لا قَطع عليه، وكثيرٍ من المسائل.

فإن قالوا: نحن ما أثبتنا حدَّ قطعِ الطّريق بالقياس؛ بل هو ثابت نصًّا، ولكن بيَّنا كونه قاطعًا للطريق، فعَدَّينا الحكم من فرع إلى فرع، وإن كان حكم الباب ثابتًا بالنص، والممنوع منه: تعدية الحكم من باب إلى باب، كما قلتم أنتم في الزِّنى مع اللِّواط، عدَّيتم الحدَّ من أحدهما إلى الآخر، وذلك هو الممنوع.

قلنا: لا فرق بين تعدية الحكم من باب إلى باب، وبين تعديته من محل إلى محل، فإن الكل يُوصِلُ إلى إيجاب الحدِّ بالقياس، كيف وأنكم إنما تَمنعون من إثبات الحدود قياسًا؛ لأن القياس شُبهة، والشبهة لا تختلف بين أن تكون تَعْدِيَةً من محل إلى محل، أو باب إلى باب.

أما دليلهم، قالوا: القياس شبهة، فلا يجوز إثبات الحدود به؛ لأن الحدود تسقط بالشُبُهات، والشيء لا يَثبت بما يَسقط به.

بيان أنّ الحدود تَسقُط بالشُّبهات: قوله ﷺ: «**ادرؤوا**[١] **الحدود بالشبهات**»(٢).

وبيان أن القياس شبهة: أنّ القياس إلحاق فرع بأشبه الأصلين به، فيبقَى ذلك الأصل شبهة؛ لأنه يجوز أن يكون في عِلم الله مُلحقًا به، فانتهض شُبْهةً تَمنع من إثبات الحدّ.

---

[١] في الأصل: (أسقط)، وكتب الناسخ في الهامش (خ: ادرؤوا). والمثبت أشبه.

(٢) رواه الترمذي رقم (١٤٢٤) بنحوه من حديث عائشة. قال الترمذي: «لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث محمد بن ربيعة، عن يزيد بن زياد الدمشقي، عن الزهري، عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ. رواه وكيع عن يزيد بن زياد نحوه، ولم يرفعه. ورواية وكيع أصح. ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيف في الحديث». وانظر: «**العلل الكبير**»، للترمذي (ص: ٢٢٨). **وروي موقوفًا** من حديث جماعة من الصحابة وغيرهم، انظر: «**الخراج**»، لأبي يوسف (ص: ١٦٧)، و«**المصنف**» لعبد الرزاق (٧/ ٤٠٢)، و«**السنن الكبير**»، للبيهقي (٨/ ٤١٣).

يدل عليه: أنّ الحدود شُرِعت زواجر وروادع استصلاحًا للعباد، وهذه علائق غَيْب استأثر الله بعلمها، فلا يجوز أن تثبت بالآراء والأقيسة.

الجواب، قولهم: (إنّ القياس شُبهة)، لا نُسلِّم؛ بل هو دليل شرعي؛ لأنه عمل بغلبات الظنون وظهور المناسبات، وذلك لا يُعدّ شُبهة، ولا يمنع إثبات الحدود به؛ كأخبار الآحاد، فإنا لا نقطع بصحتها، ولكن نُوجِب الحدود اتباعًا لغلبة الظن فيها. **فإن منعوا ذلك**، فلا طريق إلى منع إثبات الحدود بالشهادة، فإنّ حدّ الزِّنى يجب بشهادة أربعة، وحدّ السرقة يجب بشهادة اثنين، وإن كنا لا نعلم صدقهم قطعًا، لكن لمّا غلبَ على الظن صدقهم لظهور الأمارات صِيرَ إلى العمل بها؛ كذلك هاهنا.

أما قولهم: (الحدود مصالح، والآراء لا تَهتدِي إلى تقدير المصالح).
قلنا: لو جاز أن يكون هذا مانعًا من إجراء الحدود في القياس لجاز أن يكون مانعًا من إجرائه في جميع الأحكام، كما قال نفاة القياس، قالوا: الأحكام مصالح، والعالِم بالمصالح هو الله تعالى؛ لأنه عالم بخلقه وطِباعهم ومصالحهم ومفاسدهم. وحيث لم يصلح مانعًا ـ عندنا ـ من العمل بأصل القياس، لا يجوز أن يكون مانعًا من إجرائه في الحدود. **على أنا نقول**: نحن ما قدّرنا المصالح؛ بل هي ثابتة بتقدير الشرع، ولكنا ننظر إلى محلّها، فإذا غلب على ظننا صحة العلة التي اعتبرها الشرع لتقدير هذه المصلحة، ووجدناها[١] في غير ذلك المحل ألحقناه بها.

۞ مسألة:

إثبات الكفارات بالقياس عندنا جائز. وقال أبو حنيفة: لا يجوز.

والمسألة تُبتَنَى على المسألة السابقة.

والدليلُ السابقُ لنا على جواز إثبات الحدود هو الدليلُ على جواز إثبات الكفارات فلا نُعيده، إلا أننا نَزيد هاهنا أنهم قالوا: يجوز إثباته بالاستدلال،

[١] في الأصل: (ووجدنا)، والمثبت أشبه.

والاستدلال نوعٌ من القياس، فإذا جاز إثباتها بنوعٍ جاز بنوعٍ آخر[١].

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: الحدود مُشبَّهةٌ بالكفارات، قال ﷺ: «**الحدود كفّارات لأهلها**»[٢]. ثم إن الحدود لا تثبت قياسًا على ما بيّناه، وكذلك الكفارات، وبل أولى، من حيث إن المُشبَّه دون المُشبَّه به، فإذا لم يجز إثبات أدنى الأمرين بالقياس فلَأَعْلاهما أَوْلَى.

يدل عليه: أنّ هذه مقادير استأثر الله بعلمها ومعرفة المصلحة فيها، فلا يجوز إثباتها بالعقول والآراء، فإنها معزولة عن إدراك معانيها.

يدل عليه: أنّ الشرع وَضَعَها متباينة لا تتساوى في أنفسها، حتى جَعَل عَتق الرَّقبة في كفارة القَتل والظِّهار مُعدَّلةً بصيام شهرين أو إطعام ستّين مسكينًا، وفي كفارة اليمين عَدّلها بإطعام عشرة مساكين أو صيام ثلاثة أيام، فلو كان بينها اتفاق واستواء لكانت في جميع المحالّ على سواء.

يدل عليه: أنّ الشّرع عَدّل إطعامَ عشرة مساكين في كفارة اليمين بصيام ثلاثة أيام. فليس لقائل أن يقول: إنّ مَن عَجز عن الإطعام في كفارة القتل يصوم ثمانية عشر يومًا، كلّ ثلاثة أيام عن إطعام عشرة مساكين. وكذلك إذا عَجز عن الإطعام في كفارة اليمين لا يجوز له أن يصوم عَشرة أيّامٍ لأن الشرع جَعل كلّ يومٍ بإطعام مسكين في كفارة القتل. بل قيل: يجب الاقتصار فيها على موارد النصوص والتوقيفات.

الجواب، قولهم: (إن الحدود مُشَبّهة بالكفارات، والحدود لا تثبت بالقياس). لا نُسلّم؛ بل يجوز إثباتها بالقياس على ما تقدّم بيانه. على أنا نقول: الحدود تُشْبه الكفارات من حيث المعنى؛ لأنها تُكفِّر الآثام، وليس كلّ ما كان مُكفرًا للآثام يَمتنعُ إثباته بالقياس، اعتبر هذا بالعبادات، فإنها تُكفّر الذنوبَ لأنها حسنات، والحسنات يُذهِبن السيئات، وإثباتها بالقياس جائز؛ كذلك هاهنا.

---

(١) انظر: «**الفصول**»، للجصاص (٤/ ١٠٧)، و«**المعتمد**» لأبي الحسين (٢/ ٧٩٧). وانظر في تخريج هذا التفريق: «**الاستدلال عند الأصوليين**» لأسعد الكفراوي (ص: ٥٤).

(٢) معناه عند البخاري (١٨)، ومسلم (١٧٠٩)، من حديث عبادة بن الصامت.

أما قولهم: (هي مقادير). قلنا: لا جَرَم أنّا لا نُثبِت المقادير قياسًا، وإنَّما نُعدِّي العلة التي غلب على ظَنِّنا أنّ الشارع أوجب هذا المقدار لأجلها إلى محل الخلاف، فنرتبه عليه على ما قَدَّره الشارع. وصار هذا كما قلتم في الآكل مع المُجامِع، فإن الشارع قَدَّر كفارة الجماع فعدَّيتموها إلى الأكل؛ كذلك هاهنا.

وأما قولهم: (أوضاع الشرع فيها مختلفة، فلا يُلحق بعضها ببعض). قلنا: إنما لا يُلحق بعضها ببعض؛ لأنها منصوصٌ عليها، فلا حاجة تدعو إلى إجراء القياس فيها، فإنّ القياس إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به.

۞ مسألة:

إذا أجمعت الأمة على حكمٍ جاز القياس عليه. وقال بعض أصحابنا: لا يجوز(١).

وبناء المسألة على حرف: وهو أنّ هذا ليس عملًا بالظن مع القطع [عندنا][٢].

أما دليلنا في المسألة، فإنا نقول: أجمعنا على أن الحكم إذا ثبت بنصِّ كتاب الله أو سُنَّة رسوله المتواترة جاز القياس عليه، فكذلك إذا ثبت بالإجماع، فإنّ كلّ واحدٍ دليلٌ قطعي لا احتمال فيه.

يدل عليه: أنّ الحكم إذا كان ثابتًا بخبر الواحد جاز القياس عليه، فكذلك إذا ثبت بالإجماع، وبل أوْلَى، فإنّ ذلك ظني والإجماع قطعي.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: الإجماع ما كان حجة لعينه، فإن الاتفاق على الأهواء أو الإرادات لا يَصلُحُ مناطًا للأحكام، وإنما كان دليلًا لأنه يَستند إلى دليلٍ شرعي من كتاب أو سُنَّة أو قياس، فيجوز أن يكون مُستند الإجماع نصًّا تناول محل الإجماع والفرع أيضًا، فيكون الحكم في الفرع

---

(١) (وقال بعض أصحابنا: . . .) في «**المسودة**» (ص: ٤٠٨) عن ابن برهان.

[٢] بياض في الأصل، ولعله ما أثبت.

ثابتًا بالنص، وإجراءُ القياس في محل النص لا يجوز، ويجوز أن يكون النص اقتضَى إثبات الحكم في محل الإجماع ونفيه عن هذا الفرع، فإجراء القياس فيه مُحال، ويجوز أن تكون الأمة قد عَلَّلته بعلة قاصرةٍ اقتضت الانجماد على محلها، فإذا كانت هذه الاحتمالات موجودة، فالإلحاق به يكون عملًا بالظن، لا؛ بل بالشك ومع وجود القطع واليقين، فإنه إن كان إيجابًا فالأصل براءة الذمة، وإن كان تحريمًا فالأصل في الأشياء هو الإباحة، وهذه أمور مُستَيقَنة، فتركُها لأجل ظَنٍّ واحتمالٍ لا وجه له.

الجواب، قولهم: (إن الإجماع ما كان حجة لعينه)، مُسلَّم.

قولهم: (يجوز أن يكون مستند الإجماع نصًّا يتناول المَحلّين). قلنا: مُسَلَّم، ولكن ذلك لا يَمنع من إجراءِ القياس فيه، فإن القياس يكون مطابقًا لحكم النص ومُقرِّرًا له، وإنما يَمتنع العمل بالقياس في محلّ النّص إذا كان حكم النص يخالف حكم القياس، وهذا لم يُوجَد، إلا أنّا صِرْنا إلى تعريف الحكم بالقياس لخفاء النصّ علينا وجَهلِنا به، فإذا ظهر أغنَى عنه.

أما قولهم: (يجوز أن يكون النص مقتضيًا نَفْي الحكم عن الفرع). قلنا: وجود هذا الاحتمال على بُعْدٍ لا يَمنع من إجراء القياس بعد ما ظهر لنا بعلة مُغلّبةٍ مُناسِبَة. **اعتبر هذا بسائر الأصول،** فإنه يَجوز أن يكون هناك نصٌّ يَمنعُ من إلحاق الفرعِ بذلك الأصل، ويَقتضِي نفي حكم الأصل عنه، ولكنه قُبِلَ بعد ما غَلب على ظننا صحة العلة، لا يُمتنع من القياس لهذا الاحتمال؛ كذلك هاهنا.

وأما قولهم: (يجوز أن تكون العلة قاصرة). قلنا: فنحن لا نُثبت الحكم بالعلة القاصرة؛ بل نستخرج علة متعدّية، ونُرتب الحكم عليها، وتعليل الحكم بعلتين عندنا جائز. **وهذا كله بناء على أصل،** وهو أنّ العصر الأول إذا أجمعوا على حكم وعِلَّته، ثم انقرضوا، هل يَجوز لأهلِ عصرٍ ثانٍ تعليل ذلك

الحكم بعلةٍ أخرى؟! **عندنا أنه يجوز** ما لم تَقتضِ تلك العلة نفي حكم الإجماع[١].

وأما قولهم: (هذا تمسُّك بالظن مع وجود القطع). قلنا: ليس كذلك، فإنه لا حُكم عندنا أولًا إلا للشرع، فقَبْل وجوده ليس هناك دليلٌ يَمنع من إثبات هذا الحكم بالقياس. على أنّ مَن قال: إن للعقل حكمًا. أو قال باستصحاب الحالِ وتمسّك ببراءة الذمة، فإنه ما اشترط في شُغْلِها أن يكون الدّليل قطعيًّا، ولهذا جاز شُغْلها بأخبار الآحادِ والشهاداتِ وهي مظنونة، فكذلك هاهنا.

۞ مسألة:

الحكم إذا كان منزوعًا عن القياس مَعدولًا عن الأصل الكلي يجوز القياس عليه عندنا. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز.

وصورة المسألة: أنا أجمعنا جميعًا على أن دية المُوضِحَة وما زاد عليها تتحملها العاقلة، وهذا ثبت مخالفًا للأصل المُقرَّر في وَضْع الشرع، وهو أنّ الجاني يكون مؤاخذًا بجنايته، ولا تزر وازرةٌ وِزْرَ أخرى، فهل يجوز إلحاق ما دون المُوضِحة به أم لا؟!

عندنا: ذلك جائز؛ لأن ما دون الموضحة جزئها، وإلحاق الشيء بجزئه جائز. **وعندهم**: أنّها تُلحق بأصل الإتلافات[٢]. **وقد اشترطوا في جواز القياس على مثل هذا الأصل**: أن يَنصّ صاحب الشرع على تعليله، أو أن يَشهد له أصلٌ آخر.

وحرف المسألة: أن شرط القياس عندنا موجود. **وعندهم**: أنه مفقود.

أما دليلنا، فنقول: حكم شرعي، فجاز القياس عليه، كما لو لم يكن مَعدولًا عن القياس.

---

(١) الشبهة وجوابها بتصرف في: «**البحر المحيط**» (٥/ ٨٣)، عن ابن بَرهان.

(٢) المذاهب في المسألة وصورتها بتصرف في «**البحر المحيط**» (٥/ ٩٣ ـ ٩٤)، عن ابن برهان.

قولنا: «حكم شرعي»، لا نزاع فيه، فإنه كسائر الأحكام أقصَى ما يُقدّر: أنه منزوع من أصله، وذلك لا يَمنع من الإلحاق به؛ كالمخصوص من العموم، فإنه معدول به عن أصله، ومع ذلك فإنه يجوز القياس عليه، كذلك هاهنا.

يدل عليه: أنّ تَحمُّل العاقلة للدية وإن كان خلاف القياس إلا أنه أصلٌ بنفسه، كما أن إيجاب المؤاخذة على مَن جَنَى أصلٌ بنفسه، فإذا جاز القياس على هذا الأصل مع مخالفته لهذا الأصل ـ وهو تحمل العاقلة ـ جاز القياس على تحمل العاقلة دية المُوضِحة وإن كان يخالف ذلك الأصل، وهذا التحقيق. وذلك أنّ أحكام الشرع قد تتفق أصولها تارة، وتختلف أخرى، فلا يجوز أن يكون ذلك مانعًا.

والذي يدل عليه: إذا شهد له أصل آخر، فإنه يجوز الإلحاق به، وضَمُّ حكمٍ معدولٍ عن الأصل إلى هذا الحكم لا يقتضِي تغييره في نفسه، وكذلك إذا ورد مُعللًا فإنه يجوز الإلحاق به، فكذلك إذا ظفرنا بمعنىً فيه أو جامعٍ بينه وبين غيره.

يدل عليه: أنّ **ما ثبت على خلاف القياس هو الاستحسان عند أبي حنيفة**، إلا أنّ طرقه تختلف:

فتارةً تثبت بتنصيص الرسول عليه، **وتارةً** بقول الصحابي، **وتارةً** بمطابقة العادات له، ولهذا قال أبو حنيفة: إذا اشترى نخلًا وشرط أن يَجذّوها[١] الجُذاة[٢]، أو حطبًا وشرط أن يحمله بائعه، فإنه يجوز ذلك عنده استحسانًا موافقةً للعادات، وإن خالف الأصل الكلي، وهو أنّ العقد الواحد لا يُجمع فيه بين بيعٍ وإجارة.

وقد **يثبت**(٣) **بالمعنى الخفي**، ولهذا قال: إذا باعَ عبدًا من ثلاثة أعبُد

---

[١] كذا وله وجه تقدم التنبيه عليه (ص: ٨١، ٨٢).
[٢] في الأصل: (يحذوها)، (الحذا)، تصحيف.
(٣) أي: الاستحسان.

صَحّ إلحاقًا له بالأيام الثلاثة في الخِيارِ على ما ورد بها الشرع، فإذا جاز إثبات نفس المحل بأخفَى المعنيين جاز الزيادة عليه بأخفى المعنيين، وبل أولى، فإنّ الزّيادة في حُكمِ التّبَع، والأتباع أخف حكمًا من الأصول.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: فات ركن القياس، وهو فهم المعنى في الأصل، فينبغي ألا يجوز القياس، كما لو فُقِد الأصل.

قولنا: «إن فهم المعنى ركن القياس»، لا نزاع فيه، فإنّ القياس إلحاقُ فرعٍ بأصلٍ بعلة، وهذا الحكم إذا ثبت منزوعًا عن القياس، فقد فات المعنى فيه وعُدِمت العلة، إذ لو كان مُعللًا لما كان على خلاف القياس.

ويُخرّج على هذا: ما إذا نَصّ الشرع على تعليله، فإن ركن القياس وُجِد، فجاز الإلحاق.

يُخرّجُ عليه: ما إذا شَهِد له أصلٌ آخر، فإن الظن يَقوَى بذلك، أما في مسألتنا لم يُوجَد شيءٌ من ذلك، فلا يجوز أن يُقاس عليه.

الجواب، قولهم: (فات ركن القياس)، لا نُسلّم.

قولهم: (إنّ ركن القياس فهم المعنى في الأصل)، مُسلَّم.

قولهم: (إن المنزوع عن القياس لا يُفهم منه معنى، ولا يُوجد فيه علة)، لا نُسلِّم، فإنّ مخالفته للقياس الكلي لا تمنع من أن يقدح فيه معنى آخر، أو يُوجَدَ فيه جامع، فإنّ ثبوت أَرْشِ المُوضِحة على خلاف قياس الجنايات كلها، وحمل العاقِلة لها لا يمنع من وجود جامع بين المُوضِحة وما دونها من الجنايات، فإنّ ما دون المُوضِحة قد تجاذبه أصلان: أصلُ جميع الجنايات، والمُوضِحة نفسها، فإلحاقه بالمُوضِحة أَوْلَى؛ لأنه جزءٌ من المُوضِحة، وإلحاق الشيء بجزئه وبعضه أولى من إلحاقه بغيره.

ولهذا المعنى ألحقنا كرُوعَ الكلب بوُلوغه ودَمَه بريقه في إيجاب التسبيع أو استحبابه على اختلاف الناس فيه، فإن النّصّ ورد في الولوغ، والكروع يجاذبه[١]

[١] في الأصل: (يجاذبها)، والمثبت أشبه.

قياس سائر النجاسات في أنه لا يُغسل منه سبعًا، وقياسٌ آخرُ ـ أنها جزء الكلب وبعضه ـ اقتضَى أن يُغسَل منه سبعًا، فأُلحِق به.

وكذلك قال أصحابنا في العبد الكثير القيمة تجاذبه قياس الأحرار، وهو ألا تزيد قيمته على ألف، وقياس العبد القليل القيمة، وهو أن يُبْلَغَ بقيمته ما بلغ، فألحَقوه بالعبد القليل القيمة؛ لأنّ العبد إلى العبد أقرب منه إلى الحُرّ. **والذي يدل عليه**: إذا كان منصوصًا على تعليله[١].

قولهم: (قد وُجد ركن القياس). قلنا: هذا هو الإلزام، لو كان ثبوته على خلاف القياس ـ يُحيل أن يُظفَر فيه بمعنى ـ لاستحال ذلك من صاحب الشرع كما يستحيل منا، فإن الشيء إذا كان مستحيلًا لا يختلف باختلاف الإضافات. **والذي يدل عليه**: إذا شهد له أصلٌ آخر[٢].

أما قولهم: (قويت غلبة الظن). قلنا: لا يخلو إما أن يكون هذا ظنًّا مجردًا خاليًا عن جامع إليه يُستند. أو استند إلى معنى جامع؟!

فإن كان ظنًّا مجردًا، فذلك لا يُفيد، فإنّ كثرة الأصول مع مخالفةِ أصلِ المعقول لا تقتضِي غلبة الظنّ[٣]، ولا تُجوِّز القياس.

وإن استند إلى معنى وُجِد في الأصل، فذلك المعنى ما كان مُتلقىً من أصلٍ آخر حدث؛ بل إنما انقدح من نفس الأصل الأول، فإذا أمكن حصول المعنى منه والظفر به[٤] فيه، فقد تحقق رُكن القياس، فينبغي أن يُقاس عليه.

۞ مسألة:

الحكم إذا ثبت بالقياس، هل يجوز القياس عليه أم لا؟! عندنا يجوز القياس عليه. وصار أصحاب أبي حنيفة، وأبو بكر الصيرفي من أصحابنا إلى أنه لا يجوز.

---

[١] كذا؛ فليتأمل.

[٢] كسابقه.

[٣] في الأصل: (غلبة ظن الظن)، وكأنه سهو من الناسخ.

[٤] في الأصل: (الظفرية)، والمثبت أشبه.

وبناء المسألة على حرف، وهو أنّ تعليل الحكم بعلتين عندنا جائز. **وعندهم**: لا يجوز[١].

أما دليلنا، فإنا نقول: حكمٌ ثَبَتَ بدليل شرعي، فجاز القياس عليه، كما لو ثبت بخبر الواحد.

قولنا: «ثبت بدليل شرعي» ظاهر، فإن القياس دليل شرعي.

يدل عليه: أنه ثبت الحكمُ بخبر الواحد جاز القياس عليه، فكذلك إذا ثبت بالقياس، فإن كل واحد منهما انعقد الإجماع على وجوب العمل به.

يدل عليه: أنّ القياس على ما ثبت بخبر الواحد إنما جاز طلبًا لاستكثار الفوائد، وهذا المقصود متحقق في القياس على ما ثبت بالقياس، فجاز المصير إليه.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: ما ثبت بالقياس فرع، فلو قلنا: إنه يُقاس عليه صار أصلًا بنفسه، وجَعْلُ الفرع أصلًا مما لا وجه له.

والمعتمد لهم، قالوا: لا يخلو إما أن يكون إثبات الحكم في الفرع بعلة تُوجَد مُشتَرَكة بينه وبين الفرع الأول، أو تكونَ هي علة الأصل الذي ثبت الحكم في الفرع الأول بها؟!

فإن تكن علة الأصل، فقول القائل: إن الفرع الأول أصل للثاني مُحال؛ بل هما جميعًا فرعا أصلٍ واحد، ما هذا إلا بمثابة مَن قال: أنا أُلحِقُ نبيذ التمر بالخمر، لوجود الشدة فيه. وأقيسُ نبيذ الزبيب على نبيذ التمر، لوجود الشدة فيه. فيقال له: أنت عادل عن الصحيح، فإن المُستلحق للأصالة هو الخمر؛ لأن العلة فيه وُجدت، فالحكم منه تعدَّى إلى غيره، فكان النبيذان معًا فرعان له، وهذا لأنه ليس جَعْلُ نبيذ الزبيب فرعًا لنبيذ التمر بأولى مِن جعل نبيذ التمر فرعًا لنبيذ الزبيب.

وإن تكن علة اختص بها الفرع الأول دون أصله، ووجدت في الفرع الثاني، فهذا باطلٌ **من وجهين**:

---

(١) عزو المذاهب وحرف المسألة في «**المسودة**» (ص: ٣٩٨)، و«**سلاسل الذهب**» (ص: ٤١٢) عن ابن برهان. قال الزركشي بعد نقل بناء المسألة عنه: «وفيه نظر ظاهر».

أحدهما: أن هذا تعليل الحكم الواحد بعلتين، وذلك لا يجوز.

الثاني: أن الحكم إنما تعدّى إلى الفرع بالعلة المُثبتة له في الأصل، وهذه العلة لم تكن مُقتضية ثبوت الحكم في الفرع الأول، فلا تكون مُثبتة له في الفرع الثاني.

الجواب، أما قوله: (كان فرعًا فصار أصلًا). قلنا: ليس كذلك، فإن ما كان فيه فرعًا لا نجعله أصلًا فيه؛ بل هو أصل من وجه، وفرع من وجه آخر، ومثله جائز، فإن الولد أصلٌ بنفسه في أحكامٍ شتَّى، وهو فرعٌ لأبيه في إسلامه.

فإن قالوا: فليس هذا بمثابة الابن، فإن الفرع الأول إنما كانت فرعيته في هذا الحكم، وفيه جعلتموه أصلًا، وذلك لا يجوز. **قلنا**: ليس كذلك، فإنه فرع للأصل الأول، وأصل للفرع الثاني إلا أن الحكمين متماثلان، والتماثل لا يقتضِي الاتحاد، ألا ترى أنَّ قطع اليد قصاصًا كقطعها في السرقة، فهما يتماثلان وهما غيران، كذلك هاهنا.

أما قولهم: (لا يخلو إما أن يثبت الحكم في الفرع الثاني بعلة الأصل أو بعلة مختصة بالفرع الأول). قلنا: بعلة تختص بالفرع الأول.

أما قولهم: (هذا يُفضِي إلى تعليل الحكم بعلّتين). قلنا: وذلك جائزٌ عندنا، وسنفرده بمسألة.

قولهم: (إنّ الحكم في الفرع لم يَثبت بهذه العلة، فلا يجوز أن أن يُعدَّى بها). قلنا: ليس من ضرورة ثبوت الحكم في الفرعِ وجودُ الموجِب له أو المثبت؛ لأنا لو اعتبرنا وجود النص في الفرع كان أصلًا. وهذا على مذهبكم ألزَم، فإن الحكم عندكم يَثبت في محلّ النص بالنص لا بمعنى.

۞ مسألة:

التعليل بالعلة القاصرة عندنا صحيح. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يصح التعليل بهذه، ووافقهم بعض أصحابنا. واتفقنا على أنّ صاحب الشرع إذا نَصّ عليها كانت صحيحة وجاز التعليل بها.

وبناء المسألة على حرف: وهو أنّ الحكم في محل النصّ عندنا يجوز

أن يثبت بالعلة، وأن العلة القاصرة مفيدة. **وعندهم**: لا يجوز أن يَثبت الحكم في محلّ النّص بالعلة، ولا أنّ العلة القاصرة مُفيدة.

أما دليلنا، فإنّا نقول: العلل الشرعية أمارات ودلائل على الأحكام، والدّلائل تخص تارة، وتعم أخرى. اعتبر هذا بالأخبار والنصوص.

يدل عليه: أنّ العلة القاصرة سَاوت المتعدية في مناسبتها وإخالتها، والدلائل الدالة على صحتها، فلو افترقا إنما كان ذلك من حيث إن القاصرة تُلازِم محل النصّ، والمتعدية لا تلازمه، هذا إن لم يقتض تأكيدًا أو تقريرًا، فلا يقتضي إبطالًا.

يدل عليه أنا نقول: ما تقولون فيمن استنبط علة من محل النص، وعدَّاها إلى فروع، ثم بعد ذلك ألقي في كل فرع نصًّا، هل هذه علة صحيحة أو باطلة؟!

فإن قلتم: هي صحيحة، فليست القاصرة إلا ما لازمت محل النص.

وإن قلتم: هي باطلة، فلا يصح؛ لأن شهادة صاحب الشرع لصحة العلة لا يقتضِي إبطالها، ولهذا كان الصحابة يُسَرُّون بموافقة آرائهم للنصوص، ولهذا في قضية ابن مسعود لما حكم للمُفَوِّضة وألزمها العِدّة، فقام إليه جماعة وقالوا: نشهد أن رسول الله قضى في بروع بنت واشق بمثل قضائك هذا. فَسُرَّ به، وقال: «الحمد لله الذي وافق قضائي قضاء رسول الله»[1].

يدل عليه: أن العلة لا تخلو إما أن تكون نفس المصلحة، أو أمارة عليها؟! إن تكن نفس المصلحة فيجوز أن تخص محلًّا دون محل. وإن تكن أمارة عليها فكذلك.

يدل عليه: أنه لا يخلو إما أن تقولوا: بطلت العلة القاصرة؛ لأنه ليس لها فرع مختلف فيه. أو لأنه لا فرع لها مطلقًا؟! لا يجوز أن يكون عدم الاختلاف في فروعها مبطلًا، ولا أن يكون وجوده مصححًا، وهذا لأن قول مَن اعتقد صحتها إذا لم يقتض تصحيحًا فقول مَن اعتقد بطلانها أَوْلَى، لئلا يكون مصححًا.

---

(١) تقدم (ص: ١٥٢، ١٥٣).

ولا يجوز أن يُقال: عدم التفريع منها دليل بطلانها، فإن العلة إنما تتعدى بعد أن تصح، وإذا قلتم: لا تصح إلا بعد أن تتعدى، فقد توقف وجود كل واحد منهما على الآخر، فكان ذلك مقتضيًا انعدامهما، وصار هذا كما إذا قال لوكيله: لا تعطه درهمًا إلا وتعطيه قبله دينارًا، ولا تعطيه دينارًا إلا وتعطيه قبله درهمًا، فإن ذلك يقتضي أن يتمانعا ولا يعطيه شيئًا، كذلك هاهنا.

يدل عليه: أنّ صاحب الشرع لو نصَّ عليها لحكم بصحتها، فكذلك إذا نبَّه عليها، أو كانت مناسبة في نفسها، وهذا لأن صحة العلة ليس مقصورًا في التنصيص؛ بل تثبت به وبغيره.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: العلة القاصرة لا فائدة لها، وكل ما لا فائدة له يكون باطلًا في نفسه. ونفتقر إلى أن نَدُلّ على أن كل ما لا يفيد يكون باطلًا، وإلى أن العلة القاصرة لا تُفيد.

الدليل على أن ما لا يفيد يكون باطلًا: أن العلل لا تُراد إلا للفائدة، فإذا لم تكن مفيدة تكون عبثًا، والعبث باطل.

يدل عليه: أن العلة الصحيحة ما عدَّت الحكم إلى غير محل النّص، فإذا فُقِد ذلك فيها دلَّ على أنها باطلة في نفسها.

يدل عليه: أنّ صحة العلة إنما تكون بأمارات ينصبها صاحب الشرع عليها، وصاحب الشرع لا ينصب أمارة الصحة على ما لا يُفيد فائدة، وإذا لم يَنصِب عليها أمارةً تُصَححها كانت باطلة.

الدليل على أنها لا فائدة لها: وذلك أنّ فائدتها إنما تكون في إثبات الحكم، إما في محل النص، أو في غيره؟! فهذه لا تُثبت حكمًا في غير محل النص، إذ لا وجود لها في غير محل النص، ولا تُفيد في محل النص، إذ الحكم ثابت فيه بالنص.

يدل عليه: أنّ النص قطعي، والعلة ظنية، والظني لا يعمل مع وجود القطعي، ولا يجوز أن يُقال: ثبت الحكم بهما؛ لأن الظن ضد القطع، والشيء لا يكون ثابتًا في حالة بشيءٍ وضده.

يدل عليه: أنّ العلة دليل شرعي، والأدلةُ منقسمةٌ إلى ما يُفيد العلم أو العمل. [و]هذه لا تُفيد العلم اتفاقًا، ولا تُفيد العمل؛ لأنا بينا أنها لا تُفيد في غير محل النص.

يدل عليه: أنّ الحكم لو ثبت في محل النص بالعلة لأدّى ذلك إلى أن تكون مُبطلة له أو مُغيرة لحكمه، وذلك لا يجوز؛ لأن العلة فرع النص، والفرع لا يَكُرُّ على أصله بالإبطال.

وبيان أنها تكون مبطلة: وذلك أنّ النّصّ كان مستقلًّا بإثبات الحكم، فإذا صار الحكم ثابتًا بالنص والعلة جميعًا بطل استقلاله، فبطل في نفسه، وإن لم يقتض ذلك إبطاله، ولكن غيَّره، والتغيير نسخ، ولا يُنسخ النصّ بمعنى يُستنبط منه.

قالوا: **ويُخرّج على هذا: العلة المتعدية**، فإن الحكم عندنا ما ثَبت في محل النص بها، وإنما ثبت بالنص، وعملها إنما هو في غير محل النص.

ولا جائز أن يُقال: إنّ هذا يُفضِي إلى إبطال القياس، فإن القياس إثبات الحكم على الفرع بعد الأصل، فإذا لم يكن الحكم ثابتًا في الأصل بهذه العلة لا يمكن أن يثبت. **لأنا نقول**: نحن لا ندّعي أنّ العلّة في محل النص معدومة ولا باطلة، ولكن عارضها ما منعها من العملِ وهو النص، وصار هذا كما نقول في الأخ من الأب إذا اجتمع مع الأخ من الأب والأم، فإنه لا يَستحقّ من النصيب شيئًا، لا أنَّ قرابته صارت باطلة، ولكن وُجِد ما هو أقوى منها، فمنع من إعمالها، فكذلك هاهنا.

ولا جائز أن يُقال: إنّ في العلة القاصرة فائدة، وهو أنها تُفيد الحكم لمحل النص، وتقتضِي قصره عليها. **لأنا نقول**: هذا تلقّيناه من النص لا من العلة. **على أنا نقول**: وجود العلة القاصرة في محل النص لا يقتضِي قصر الحكم عليه، فإنه يجوز أن توجد هناك علة متعدية تُلحِق الحكم بغيره.

ولا جائز أنها مُفيدةٌ معرفةَ المصلحةِ والحكمةِ التي دعت صاحب الشرع إلى إثبات هذا الحكم. **لأنّا نقول**: الحكمة ليست مما يُربط الحكم بها ولا

تقتضِي إثباته، والعلة ما كانت مثبتة للحكم، وإنما تَثبت الأحكام بأسبابها، ألا ترى أن سبب وجوب القصاص هو القتل ظلمًا، وحكمته الزّجر والرّدع، والحكم مُعَلّق بالقتل لا بالزّجر؟!

يدل عليه: أن الحكمة تتعقب الحكم وتُعرف بعد ثبوته، والعلة والسبب تكون مقدمة عليه.

الجواب عن كلماتهم:

قولهم: (إن التعليل بما لا فائدة فيه باطل). مُسَلَّم.

قولهم: (العلة القاصرة لا فائدة فيها)، ممنوع؛ بل لها فوائد:

فمِن أصحابنا مَن قال: فائدتها معرفة الحكمة والمعنَى المقتضِي لإيجاب هذا الحكم عند الله تعالى. وهذه فائدة مطلوبة مقصودة، **فإن الأحكام تَنقسم إلى مُعَلَّل وتحكّم**: فالتحكّمات: كأعداد الركعات، ونُصب الزكوات. وأما المعقولة المعنى: فكالربويات وغيرها. فإذا صححنا العلة القاصرة صار تحريم النَّقدين مُعللًا معقولًا، وخرج عن حَدِّ التحكم، وهذه فائدةٌ عملية، فإن اعتقادَنا كونه معللًا ـ أو ظَنَّنا ـ، عَمَلٌ من أعمال القلب، والأعمال منقسمة إلى أعمال القلوب وأعمال الجوارح.

ومِن أصحابنا مَن قال: فائدتها إثبات الحكم [في] محل النَّصِّ.

أما قولهم: (الحكم في محل النص ثابت بالنص، فلا يجوز إثباته بالعلة)، هذا مُحال، فإنّ العلماء اختلفوا في إثبات الحكم الواحد بعلتين، وما اختلفوا في أنه يَثبت بدليلين، فيجوز أن يكون الخبر دليلًا والعلة دليلًا والآية دليلًا، ولا مانع من ذلك[1].

أما قولهم: (النص قطعيّ والمعنى ظنيّ). قلنا: الكلام في النصوص القطعية والظنية كلامٌ واحد، **وعندكم**: أنّ خبر الواحد وإن كان ظنيًّا إلا أنه لا يثبت الحكم في محل وُجد فيه خبر الواحد بالمعنى.

---

(١) جواب الشبهة في «**البحر المحيط**» (٥/ ١٠٤)، عن ابن برهان بتصرف.

وعلى أنا نقول: كون النص قطعيًّا ليس شرطًا لإثبات الحكم، وإنما وجوده كان اتفاقًا، ووجود ما ليس بشرطٍ ولا مُعتبر لا يكون مانعًا من ترتيب الحكم على ما هو مُعتبر. وصار هذا كما لو وردت آية تقتضِي إثبات حكم، ثم وجدنا خبرًا يقتضيه، فإنا لا نحكم ببطلان الخبر، ولكن نقول: الحكم ثابت بهما جميعًا حتى لو نُسِخ أحدُ الدّليلين بقي[١] الحكم ثابتًا بالآخر.

أما قولهم: (هذا يُؤدّي إلى إبطال الاستقلال). ليس كذلك، فإن معنى الاستقلال أنه إذا انفرد ثبت الحكم به، وهذا المعنى لا يَتغيّر بكون العلة مثبتة للحكم. **ومن أصحابنا مَن قال**: له فائدة أخرى، وهي: قصر الحكم على محلِّ النّصّ.

أمَّا قولهم: (هذا ثابت بالنص). قلت: ليس كذلك، فإنّ النص لم يَقتضِ إلا إثبات الحكم في هذا المحل، وما منع من التعدية، ولهذا لو كانت العلَّة متعدِّية فإنه يجوز تعديته، ولا يَمنع النّص منه، وإنما يُستفاد ذلك من قَصر العلة.

وأما قولهم: (يجوز أن تكون هناك علة متعدّية، فتقتضِي الإلحاق). قلنا: إذا ثبت لنا كون العلة القاصرة صحيحة فلا يجوز تعليل الحكم عندنا بعلّتين. ثُمَّ وإن سلّمنا أنه يجوز أنه تُوجَدُ هناك علة متعدّية، ولكن عند عدمها ما كان قصر الحكم مُتلقىً من عدمها؛ بل بالعلة القاصرة، وشرطها ألّا توجد العلة المتعدية، فإن وُجِدت قُصِر الحكم، لا لفوات علّته، ولكن لفوات شرطه، وقد بيّنا أنّ هذا يُفضِي إلى إبطال القياس.

أما قولهم: (العلة عارَضَها ما هو أقوى منها فمنعها من العمل). قلنا: قد بينا أن هذه القوة والوَكادة[٢] ما كانت مُعتبرة وليست شرطًا، فلا تجوز أن تكون مانعة من العمل. **على أنا نقول**: العلة وإن كانت موجودة في الأصل إلا أنها إذا لم تكن مُبيِّنةً للحكم فيه فلا تكون مُبيِّنةً له في الفرع، فإنّ الحكم في الفرع إنما ثبت بعلّة الأصل.

---

[١] في الأصل: (نفي)، تصحيف.

(٢) هذا من تعابير بعض الفقهاء، ويُقصد به: التوكيد والتثبيت. قال المطرزي: «غيرُ ثَبَت»، «**المغرب في ترتيب المعرب**» (٢/ ٣٦٨).

فَصْلٌ

بَيّنا ما القياس، ودللنا عليه، وبَيّنا شرائطه والمحالّ التي يجوز استعماله فيها، **فالآن نذكر أقسامه**، وقد نُقِل عن القاضِي أبي العباس بن سُرَيج أنَّه قسّمه إلى ثمانية أقسام. ونُقِل عن غيره أنّه قسَّمه عشرة أقسام.

وقبل الخوض في بيانها نقول: **القياس في الجملة يَنقسم إلى قسمين: إلى جلي وخفي**.

فالجلي على ضربين: **مُتَنَاهٍ في الجلاء والوضوح** بحيث لا يجوز أن يَرِد الشرع بخلافه.

ومتقاصرٍ عن هذه الرُّتبة في الجلاء، فيجوز أن يَرِد الشرع بخلافه.

مثال الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، حَرَّم التأفيف، فَقِسنا عليه الشَّتم والضرب. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، فقسنا على ذلك إذا أدى الأمانة في القنطار أدَّاها في الدّينار، وإذا خانها في الدينار خانها في القنطار. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، قِسنا عليه أنَّ مَن عَمِل أمثال الجبال من الحسنات والسيئات رآها. وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ۝١٣﴾ [فاطر: ١٣]، فقسنا عليه ما زاد عليه. وهذه الأقيسة في أقصى غايات الوضوح والجلاءِ بل في درجة القطع، فلا يجوز أن يَرِدَ الشرع بخلافها بحال.

ومثال الثاني: قوله ﷺ: «**لا يَقضِي القاضي وهو غضبان**»[1]، قِسنا عليه كلّ ما كان في معناه من الأسباب المُدهِشة، من الجوع والخوف والعطش والضَّجَر، وهذا وإن كان جليًّا إلا أنّه لا يُساوِي المرتبة الأولى، ولهذا يجوز أنْ يَرِدَ الشّرعُ بخلافه، فيقول: لا يقضِي القاضي وهو غضبان ويقضِي وهو جائع أو عطشان.

---

(١) تقدم (ص: ٢٢٧).

وهاهنا مسألة لفظية: صار الشافعيُّ إلى أنّ تحريم الضرب والشتم وما كان في معناه ثابتٌ قياسًا، وخالف أبو الحسن الكرخي في ذلك وجماعةٌ من أصحاب أبي حنيفة وقالوا: هو ثابت بدَلالة النّص.

أما دليلنا، فنقول: وُجِد حَدُّ القياس، وهو الأصل والفرع والعلة، أما الأصل فتحريم التأفيف، وأما الفرع، فتحريم الضرب، وأما العلة، فالأذى فيهما. فينبغي أن يكون ثابتًا بالقياس. أقصى ما وُجد أنّه جليٌّ واضح، والخفاء إذا لم يكن مانعًا من إجراء القياس، فالوضوح والجلاء أولى أن يكون كذلك.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: ما ثبت بالقياس إنما يعلمه أهل النظر والاستدلال، وهذا يعلمه كل صبيّ وغبيّ.

يدل عليه: أنّ حكم الفرع في القياس أخفّ من حكم الأصل، وهاهنا حكم تحريم الضرب أغلظ من تحريم التأفيف، فلا يكون ذلك قياسًا.

يدل عليه: أنّ داود وأصحاب الظاهر يعترفون بهذا المعنى، مع أنهم منكروا القياس ونُفاته.

الجواب، أما قولهم: (القياس لا يعلمه إلا أهل النظر). قلنا: إن أردتم بأهل النظر العقلاء، فنحن كذلك نقول: هذا لا يعلمه إلا العقلاء، أما الأطفال والمجانين، فلا يعلمونه. وإن أردتم أنّ القياس لا يعلمه إلا المجتهدون فليس كذلك؛ بل المجتهدون إنما يستقلون بمعرفة ما أشكل طريقه وغَمَض مأخذه وعَسُر الوقوف عليه، أما ما كان واضحًا جليًّا قطعيًّا فلا يُفتقر فيه إلى تقليدهم؛ بل يَعلمه كلُّ عامي وغبي، ولهذا المعنى كُلِّف العوام معرفة أصول الديانات، وقواعد العقائد بأدلتها؛ لأنها قطعية لا تَخفَى، ولا تَصعُب على مَن طلبها، فكذلك هذا الفنّ من القياس يُلحق به.

وأما قولهم: (حكم الفرع أخفُّ من الأصل). قلنا: كذلك نقول، لو لم يثبت تحريمُ الضّرب والشتم إلا بالقياس قلنا: إنه يكون دونه، ولكن قامت أدلة أخرى دَلَّت على تحريمه، فتأكَّد بذلك وقَوِيت حرمتُه.

أما قولهم: (إن داود يقول به). قلنا: لا جَرَم يكون حجة عليه، فنقول: إذا قلت بهذا النوع من القياس فيَلزمك أن تقول بكلِّ نوع. على أنا نقول: داود إِنْ أنكر القياس الظني، إلا أنه يَعترِف بالقياس القطعي، وهذا عنده مما ارتقى إلى درجة القطع واليقين، فلذلك قال به.

مسألة:

يجوز أن يُجعل الاسم المستنبط علة للحكم الشرعي. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز. واتفقنا على أنّ الشارع إذا نَصّ على كون الاسم علة أنه جائز.

وحرف المسألة: أنه يجوز عندنا أن يَنصب صاحب الشرع للاسم أمارات تدلّ على كونه عِلّة. **وعندهم**: لا يجوز من الشرع أن ينصب عليه أمارات.

أما دليلنا، فإنا نقول: ما جاز أن يكون علة إذا نص صاحب الشرع عليه جاز أن يكون علة إذا كان مستنبطًا، **دليله**: الأوصاف، فإنها إذا نص عليها صاحب الشرع تكون علة، وإذا استنبطت كانت علة، فكذلك الاسم، فإن الشارع إذا نص عليه كانت علة، ولهذا قلتم في قوله عليه السلام: «**حُرِّمت الخمرةُ لعينها؛ لأنها خمر**»[1]، فكذلك إذا استنبط ينبغي أن يكون علة.

يدل عليه: أنّ معرفة العلل الشرعية لا تنحصر طريقها في التنصيص، بدليل الأوصاف؛ بل يجوز بالنص تارة، وبالإيماء والتنبيه أخرى، وهاهنا هذا الاسم مُنَبَّه عليه، أو قد أومأ صاحب الشرع إليه، فينبغي أن يكون علة.

يدل عليه: أنّ العلل الشرعية أمارات على الأحكام، فإذا جاز أن يُجعل الوصف أمارةً جاز أن يُنصب الاسم أمارة، إذ لا فرق بين الأمارات.

---

(١) رواه أبو بكر الرازي في «**أحكام القرآن**» (٢/ ٦)، (٤/ ١٢٥)، وأبو جعفر العُقيلي في «**الضعفاء**» (٢/ ٤٤٣)، (٤/ ٥٣٧). من حديث علي رضي الله عنه. ولا يصح، قال العقيلي: «ليس له أصل». ورواه أبو الشيخ في «**طبقات المحدثين بأصبهان**» (٤/ ٢٠٢)، من حديث أبي حريز الأزدي عن رجل من بني سُليم، فلا يعلم من هو؟! والمعروف: موقوف من كلام ابن عباس رضي الله عنه. انظر: «**الأشربة**»، للإمام أحمد (١٠٩)، و«**المجتبى**»، للنسائي (٥٦٨٤، ٥٦٨٥) وغيرهما.

يدل عليه: أنّ أقصى ما في الاسم أنه ليس بمناسب، وليس من شرط العلة أن تكون مناسبة للحكم؛ بل قد تناسب تارة، ولا تناسب أخرى.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: الاسم سابقٌ على الحكم، فلا يجوز أن يكون علَّة؛ لأن العلَّة لا تتقدم على مَعلولها.

يدل عليه: أن الاسم لُغَوِي والحكم شرعي؛ فلا يجوز أن يكون علة فيه؛ لأنَّ الحكم أثرُ السبب، والأثرُ على قَدْر المؤثر، إن كان شرعيًّا كان أثره شرعيًّا، وإن كان حسيًّا كان أثره حسيًّا.

يدل عليه: أن العلة الشرعية ما ناسبت الحكم واقتضته، والأسامي لا مناسبة بينها وبين الأحكام.

يدل عليه: أن العلة ما قامت بمحل الحكم؛ كالوصف يقوم بمحل الحكم، والاسم لا يقوم بمحل الحكم؛ لأنه كلام ينظمه المتكلم، وحروف يؤلفها لا تقوم بغيره.

يدل عليه: أن الحكم يدوم بدوام علته، والاسم لا يتصور بقاؤه؛ لأنه بنفس وجوده ينعدم؛ فيفضي ذلك إلى أن ينعدم الحكم لانعدامه، وذلك لا وجه له بحال.

الجواب عن كلامهم:

أما قولهم: (العلة لا تتقدم على المعلول). قلنا: أي علة؟! العقلية لا تتقدم على معلولها، مُسَلَّم، وإن قلتم: العلة الشرعية لا تتقدم، فلا نُسَلِّم، وهذا لأن العلة العقلية يكون وجودها مشروطًا، فبعدما وجدت لا يُتصور تراخي المعلول عنها؛ كالعلم مشروطًا وجوده بالحياة، فإذا وُجِد أفاد العالميّة لا تتراخى عنه، وليس كذلك العلل الشرعية، فإنّ وجودها يكون مشروطًا، وإن عملها أيضًا يكون مشروطًا، فجاز أن يَتراخى معلولها عنها. غير أنَّ الفقهاء أطلقوا عليها اسم السبب، ما لم تتصل شرائط الحكم بها، فإذا اتصلت الشرائط صارت كالعلة العقلية في اقتضاءِ حكمها.

جواب آخر، وهو أنا نقول: ما قدّمنا العلة على المعلول، فإنّ الاسم عندنا لا يكون علة، إلا إذا قرره صاحب الشرع، ونَصَب الدَّلالة

عليه، وحينئذٍ يصير شرعيًّا لا لغويًّا، فَمِن ذلك الوقت يصير علة.

أما قولهم: (الاسم لغوي، والحكم شرعي). قلنا: يرد على هذا الأوصاف، فإنها حسيَّة وأن الأحكام شرعية. على أنا نقول: ما دام الاسم لغويًّا عندنا لا يكون علة، وإنما يصير علة إذا نَصب الشارع عليه دلالات وأقام عليه أمارات، فإذ ذاك يصير علة، ويصير كما لو نَصَّ صاحب الشرع عليه.

وأما قولهم: (الاسم لا مناسبة فيه). قلنا: وليس من شرط العلة أن تكون مُناسِبة، ولهذا جاز أن يكون الوصف علة وإن لم يكن مناسبًا، فكذلك الاسم.

على أنا نقول: المناسبة إنَّما هي ملائمة الوصف لا وضع الشرع، وبعدما قامت الأمارات الشرعية على صحته فقد وُجدت الملائمة بينه وبين الأوضاع الشرعية.

وأما قولهم: (إنّ العلة ما قامت بمحل الحكم)، فإنّ الطلاق علة، وأنه قائم بالمُطَلِّق وأثره في الزوجة يظهر. على أنا نقول: الاسم قائم بالمُسمَّى تقديرًا، مِن قِبَل أنه لمّا صار مُستحقًّا له، فكأنه وصفٌ قائمٌ به. **والأوصاف تنقسم إلى عقلي وحسي وشرعي**:

أما العقلي: فالعلم والقدرة.

وأما الحسي: فكالسواد والبياض.

وأما الشرعي: فكالطهارة والحَدَث والذِّمة.

فإن هذه أوصاف قُدِّر قيامها بالشرع وإن لم يتصف بها حقيقة، فكذلك الاسم صار وصفًا له وإن لم يَقُم به حقيقة.

أما قولهم: (الحكم يدوم لدوام علته)، لا نُسَلِّم؛ بل يدوم لعدم القاطع والمانع. وعلى أنا وإن سَلَّمنا أنه يدوم لدوام العلة، ولكن الاسم بعدما قُدِّر بالمسمَّى فهو ملازم له ودائم معه، فكان حكمه دائمًا.

مسألة:

يجوز عندنا أن يُجعل نفي الوصف علّةً للحكم. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز أن يُجعل نفي الوصف علة(١).

وبناء المسألة على حرف، وهو أن العلل الشرعية عندنا أمارات على الأحكام. **وعندهم**: أنّ العلل الشرعية مُوجِبة.

أما دليلنا، فإنا نقول: اتفقنا على أنه يجوز أن يُجعل الإثبات عِلّة، فيجوز أن يُجعل النفي علة، وهذا لأن العلل الشرعية أمارات، فإذا جاز نَصبُ الإثبات أمارةً جاز نصب النفي أمارة.

يدل عليه: أنه يجوز أن يُجعل النفي حكمًا، كما يجوز أن يكون الإثبات حكمًا، فكذلك ينبغي أن يجوز جعله علة، وهذا لأنه إذا أجاز أن ينصب صاحب الشرع غيره عَلَمًا عليه جاز أن يجعله عَلَمًا على غيره.

يدل عليه: أن العلل الشرعية ملحقة بالعلل العرفية، ثم العلل العرفية يجوز أن تكون نفيًا، ويجوز أن تكون إثباتًا، فإن السيد إذا قال لعبده: إذا فعلتُ كذا فافعل كذا، وإذا لم أفعل كذا فافعل كذا، فإنه كما يكون فعل السيد أمارة على وجوب الفعل على العبد، كان عدم فعله أيضًا أمارة على وجوب الفعل عليه. فكذلك العلل الشرعية، إذ الحُكميات ملحقة[٢] بالحقائق.

يدل عليه: أنّ الفقهاء اتفقوا على التعليل بالأوصاف المنفية، فإنهم يقولون: لم يزن فلا يُرجم، لم يسرق فلا يُقطع، لم يَقتل فلا يُقتل قِصاصًا. ولا يتفق الفقهاء على شيءٍ إلا إذا كان صحيحًا في نفسه.

يدل عليه: أنه يَجوز أن يُجعل النفي عِلّة في استحقاق الثواب، فإن لم يَزن يُثاب على عدم زناه، ومن لم يسرق يُثاب على تركه السرقة، فجاز أيضًا أن يكون النفي والعدم علة في إثبات الأحكام في الدّنيا، ولا فرق بينهما.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: العلل: ما كانت مُوجِبة للأحكام ومُثبتةً لها،

---

(١) عزو الأقوال في «**المسودة**» (ص: ٤١٨) عن ابن برهان.

[٢] في الأصل: (ملحقًا).

وأدنى درجات المثبت[١] الموجب أن يكون موجودًا، والنفي إنما هو عدم محض.

يدل عليه: أن العلة دليل الحكم، والدليل لا بدّ أن يكون له ارتباط بالمدلول، والارتباط إنما يعقل بين موجودين، أما بين موجود ومعدوم فإنه غير متصور ولا معقول.

الجواب عن كلامهم:

قولهم: (إن العلل ما كانت موجبة). قلنا: أيُّ علل؟! إن قلتم: العلل العقلية ما كانت مُوجبة، فهذا مُسَلَّم. وإن قلتم: إن العلل الشرعية موجبة، فلا نُسَلِّم؛ بل هي أمارات على الأحكام، والموجِب هو الله تعالى، والأمارات لا فرق فيها بين الإثبات والنفي.

على أنا وإن سلَّمنا أنّ العلل الشرعية مُوجِبة، ولكنها موجبة بنصب ناصب وجعل جاعل، فإذا جاز أن يَنصب صاحب الشرع الإثبات علة مُوجِبة جاز أن يَنصب النفي عِلَّة موجِبة.

أما قولهم: (إنّ النفي عدم محض ونفي مجرد). قلنا: النفي المطلق عدم محض، أما نفي وصفٍ خاصٍّ أو شيءٍ خاص لا يكون عدمًا؛ بل له صورة متشكلة في النفس، فإنَّ عدم دخول الدّار مثلًا له صورة في النَّفس، فلا يُقال: إنه عدمٌ محض.

أما قولهم: (الدليل: ما كان له بالمدلول ارتباط). قلنا: ليس المعنِيّ بالارتباط التعلق الحسي الحقيقي، وإنما المراد به الارتباط الشرعي، وهو أن يُجعل الوصف مثلًا أمارة على حِكمة دالة عليه، فإذا تصور هذا في الإثبات تصور في النفي. **والذي يدل على صحة ما ذكرناه**: أنه يجوز أن يجعل النفي حكمًا، فإذا جاز أن تكون العلة وصفًا مُثبتًا، وأنها ترتبط بالنفي وهو حكم، جاز أن يكون الحكم إثباتًا والعلة نفيًا، ويرتبط النفي بالإثبات، ولا فرق بينهما.

[١] في الأصل: (المثبتة)، والأشبه ما أثبته.

مسألة(١):

اتفق أصحابنا قاطبة وأكثر أصحاب أبي حنيفة على أنه لا يجوز القياس والإلحاق إلا بعلة مناسبة وشَبَه مُغَلِّب على الظن، وشَذَّت طائفة من أصحاب أبي حنيفة، وقالت: لا تُعتبر المناسبة ولا الغلبة في الظن؛ بل يجوز أن تُوجد، وغلت حتى قالت: يجوز الإلحاق بالوصف المُطلق العام.

وهذه المسألة تُبتنى على حرف، وهو أنّ غلبة الظن عندنا أصلٌ في القياس. **وعندهم**: ليست أصلًا.

أما دليلنا، فإنا نقول: القياس إلحاق فرعٍ بأصل، وهذا إنما يتحقق إذا كانت العلة مناسبة والشَّبه مُغلِّبًا على الظّن اتفاقهما في الحكم، أما إذا عدم ذلك فلا يتحقق الإلحاق ولا يمكن الجمع.

يدل عليه: أنه ما من فرع إلا ويشبه أصولًا كثيرة في أوصاف عامة، فلو قلنا: إنه يجوز القياس بكل وصف مطلق لأدَّى ذلك إلى أن يكون للفرع الواحد أحكامًا متناقضة، وهذا مما لا وجه له بحالٍ، ولأنه ليس إلحاق هذا الفرع بأصلٍ لمشاركته في وصفٍ ما بأولى من إلحاقه بغيره.

يدل عليه: أنّ هذا يُفضِي إلى التسوية بين العوام والمُجتهدين في القياس والإلحاق، إذ ما من عاميٍّ ولا جاهل غَبي إلا ويعلم أنّ الفرع يُشابه الأصل في وصفٍ ما، فإذا قلنا: يجوز أنْ يُلحق به فقد سَوَّينا بينه وبين المجتهد[٢] المبرِّز، وهذا مما لا وجه له.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: الأصل في القياس ما نُقل عن عمر بن الخطاب أنه قال: «قِس الأمور بعضها ببعض، واعرف الأشباه والأمثال»(٣)، فأمر بذلك مطلقًا ولم يشترط الإخالة ولا غلبة الظن.

وأما المعنى لهم، فإنهم قالوا: غَلباتُ الظنون لا يمكن ضبطها ولا

---

(١) نُقلت هذه المسألة في «**المسودة**» (ص: ٣٧٧)، عن ابن برهان.
[٢] في الأصل: (مجتهد)، كذا.
(٣) تقدم (ص: ٢٤٠).

حصرها، إذ ليس لها غاية معلومة، ولا حد مضبوط، إذ ما اعتبار نوعٍ من الغلبة بأولى مِن اعتبار غيره، فوجب الإعراض عن ذلك وإدارة الحكم علىٰ ما لا اختلاف فيه، وهو الشَّبه المُطلق الذي لا يُختلف فيه.

الجواب، أما قولهم: (إن الأصل في ثبوت القياس قول عُمَر). لا نُسَلِّم؛ بل ثبت بإجماع الصحابة، وهذا قول واحدٍ منهم، وعلى أنّا وإن قَدَّرنا أنه ثبت بقوله، ولكن لا حجة لكم فيه، فإنه قال: «قِس الأمور، واعرف الأشباه»، ونحن نقول بموجَبه، ولكن القياس: ما كان بوصف مناسب أو شَبه مُغلِّب على الظن يقتضِي اشتراك الفرع والأصل في الخاصيَّة.

أما قولهم: (غلبات الظنون مختلفة لا يُمكن ضبطها). مُسَلَّم، فلا جَرَم أنّا لا نعتبر غايتها ونهايتها، وإنما يُقتصر على رتبة في غلبة الظن وأيسر ما يمكن حصوله من ذلك. وليس إذا أمكن اعتبار حَدٍّ منها وَجَب الإعراض عنه وتركه لعدم ما لا يمكن اعتباره ويشق ضبطه، ما هذا في ضرب المثال إلا بمثابة أخبار الآحاد، فإنا نعتبر في قبولها غلبة الظن.

وليس لقائل أنْ يقول: لمّا لم يمكن ضبط الغلبة وحصرها ينبغي ألّا يُعتبر ما يسر من ذلك، حتى لا يُعتبر فيه أن يكون عدلًا؛ بل يُكتفَى بكونه عاقلًا. **بل قيل**: يجب اعتبار العدالة؛ لأنها مُغلّبة على الظن حصول الصدق، وهي مما تيسر الوصول إليها، وإن لم يُعتبر ما زاد عليها، كذلك هاهنا.

۞ مسألة:

اتفق أكثر أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة على أنّ الطّرد لا يصلح أن يكون دليلًا على صحة العلّة، وإنما هو شرط. وقال بعض الطرديين من أصحابنا وأصحابهم: إنه يجوز أن يكون دليلًا.

وبناء المسألة على حرف واحد، وهو أن جعل الطرد دليلًا يُفضِي إلى الدَّوْر. وعندهم: أنه لا يُفضِي إلى الدَّوْر.

أما دليلنا في المسألة، فإنا نقول: الطّرد لا يصلح أن يكون دليلًا؛ لأن الدليل ما ناسب المدلول، ولا مناسبة في الطرد لصحة العلة، أقصى ما فيه أنه

يطّرد باطّرادها ويجري معها، وليس كل ما يجري مع العلة يصلح أن يكون دليلًا، ألا ترى أنّ قول القائل: «مائع لا يُبنى عليه القناطر، ولا يُصطاد فيه السمك، ولا تجري فيه السفن»، هذا يطرد مع العلة، ولا يصلح دليلًا لصحتها، كذلك هاهنا.

يدل عليه: أنّ الطّرد فعل الطّارد، فإنه يقول: أنا أطرد هذه العلة في كلّ محل يُوجَد فيه، وفعل الإنسان لا يصلح أن يدلّ على صحة العلة، وإنما تُعرف صحتها بأمارات ينصبها الشّرع عليها.

يدل عليه: أنّ العلة إنما تطرد إذا صحت. وإذا قلتم: لا تصح إلا إذا اطّردت، أفضى إلى الدَّور، وإلى أن يتوقف وجود كلٍّ واحد منهما على الآخر فيتمانعان، وصار كقول القائل: لا أعطيك دينارًا إلا وأعطيك قبله درهمًا، ولا أعطيك درهمًا إلا وأعطيك قبله دينارًا. فإنه يؤدي ذلك إلى أن يَتمانَعا ولا يُعطيه شيئًا. **وعلى هذا الأصل بنى ابن سريج مسألة الطلاق.**

وكذلك إذا شهد اثنان عند الحاكم بحقٍّ وهو لا يعلم حالهما، فجاء آخران فَشَهِدا بتزكيتهما، والحاكم أيضًا لا يعرف حالهما، فإنه لا يجوز أن يكون الشاهدان[١] المزكيين للمزكيين؛ لأنه إنما ثبت تزكيتهما للمزكيين الأوليين إذا ثبت عدالتهما. وإنما تثبت عدالتهما بتزكية هذين لهما، فيتوقف كلُّ واحد منهما على الآخر ويتمانعان.

يدل عليه: أنّ الطّرد زيادةً في الدَّعوى، فإنه إذا قيل له: ما الدّليل على أنّ هذه العلّة صحيحة، قال: إني أثبت الحكم بها في محل آخر، والدّعوى الأولى إذا لم تثبت بنفسها، فكيف تثبتها دعوىً أخرى.

يدل عليه: أنّ جعل الطرد علّة يُفضِي إلى تقابل الأدلةِ وتكافئ الأحكام، فإنّه ما من أحد يعجز عن أنْ يَذكر وصفًا ويطرده في جميع المحال، وخصمه يقابله بمثله، فيتعارض دليلُ الحُرمة والحِلِّ، وهذا مما لا وجه له بحالٍ.

أما دليلهم، فإنهم احتجوا بقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ

---

[١] في الأصل: (الشاهدين)، خطأ.

لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ [النساء: ٨٢]، قالوا: فالآية تدلّ على أنه ما لا اختلاف فيه يكون من عند الله، والعلة إذا اطّردت فلا اختلاف فيها، فتكون من عند الله، وما كان من عند الله فهو حقّ.

الجواب، قلنا: الآية تدلّ على أنّ ما [كان][١] مختلفًا لا يكون من عند الله. وأما ما ليس بمختلف فلم يتعرض له، فيجوز أن يكون من عند الله، ويجوز أن يكون من عند غير الله. على أنّ هذا تمسك بمفهوم الخطاب، وعندكم أنه ليس بحجة في الفروع، فكيف في الأصول؟!

أما المعنى لهم، فإنهم قالوا: اجتمعنا على أنّ العلّة إذا انتقضت بطلت، فإذا اطّردت ينبغِي أن تصح؛ لأن الشيء يُستدلّ عليه تارةً بنظيره وتارةً بنقيضه.

يدل عليه: أنّ العلة إذا اطّردت فقد وافقتها أصول الشريعة وشهدت لها قواعد الأحكام، ولا دليل على الصحة أوفى مِن ذلك.

يدل عليه: أنَّا ما وجدنا دليلًا يدلّ على بطلانها وفَسادها، وذلك دلالة صحتها، ألا ترى أن من ادَّعى النبوة وأقام معجزة ولم يُعارضه مُعارِض كان ذلك دليل صحة نبوته، كذلك هاهنا.

الجواب عن كلامهم:

أما قولهم: (إن النقض يُفسد العِلَّة ويُبطلها). قلنا: مُسَلَّم، ولكن لِم قلتم: إن عدمه يكون مُصححًا لها، والمعنى فيه: أنّ الاطراد عندنا شرط، فبالنقض يزول الحكم ويفوت لفوات شرط، وليس من ضرورة وجود شرطه وجوده، ألا ترى أنّ الطهارة شرط لصحة الصلاة، ففواتها دليل بطلان الصلاة، ولكن ليس من ضرورة وجود الطهارة صحة الصلاة؟! وكذلك وجود الإجماع دليل على صحة الحكم، وعدم الإجماع بحصول الخلاف لا يَقتضِي بطلانه، كذلك هاهنا.

أما قولهم: (شهدت لها أصول الشريعة)، لا نُسَلِّم، فإن أصول الشريعة إنَّما تشهد للعلة إذا كانت مناسبة للحكم ملائمة له، ولم يُوجد هاهنا إلا الطّرد، وهو فعل الطارد، فلا يصلح للدَّلالة على صحة العلة.

---

[١] زيادة يقتضيها السياق.

أما قولهم: (ما وجدنا دليلًا يدلّ على فسادها). قلنا: نعكس هذا فنقول: ما وجدنا دليلًا يدل على صحتها. على أنّا نقول: عدم الدليل على صحتها هو دليل فسادها، ألا ترى أنّ من ادَّعى النبوة ولم يُظهر المعجزة، فإنه يكون مبطلًا في دعواه؛ لأنه لما عدم دليل صحة نُبوته وهو المعجزة دلَّ ذلك على بطلان دعواه، كذلك هاهنا.

أما قولهم: (إنَّه إذا أقام معجزة ولم تُعارَض فإنها تكون صحيحة). قلنا: المعجزة ما كانت دليلًا لعدم المعارضة، ولكن لأنها فِعل من أفعال الله الخارقة للعادة المعجزة لقُوَى البشر تَظهر عَقيب التحدِّي، فإذا وُجِد ذلك فقد صحت المعجزة، غير أنّ عدم المعارضة من توابعها وضرورتها.

۞ مسألة:

القياس المركب هل هو حجة أم لا؟! اتفق المحققون من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة على أنّه ليس بحجة، وأنّه باطلٌ في نفسه. وصار أستاذ أبو إسحاق وجماعةٌ من الطّرديين إلى أنه صحيح يصح التمسك به.

وصورته: أن يكون الحكم في الأصل نتيجة العلة المختلف فيها ومبني عليها، كقول أصحابنا في مسألة النّكاح بلا ولي: «أنثى فلا تلي عقد النكاح لبنت خمسة عشر سنة»، فالحكم في البنت خمسة عشرة سنة مَبني على العلة المختلف فيها، فأصحابنا يقولون: «لا تلي عقد النكاح لأنها أنثى»، وهم يقولون: «لا تلي لأنها صغيرة».

فإن قال قائل: لم خصصتم هذا النوع من الأقيسة بأن سَمَّيتموه مركبًا، وما من قياس إلا والحكم في أصله مختلف في علته، إذ لو اتفق على علة الأصل لاستحال الخلاف في الفرع، ألا ترى أنّ قول القائل في الأرز مطعوم جنس، فينبغي ألّا يجوز بيعه متفاضلًا كالبُر، فإن الحكم في البرّ مُتفق عليه، وعلّته مختلفٌ فيها، فأصحاب الشافعي يَرون أنّ العلّة الطُعم، وأصحاب أبي حنيفة يَرون أنّها الكَيل.

فالجواب: أن هذا الذي ذكرتموه وأمثاله ليس من قَبيل ما نحن فيه،

وذلك لأن الحكم في البر ما كان نتيجة العلة؛ بل العلة هي المترتبة عليه، وهو سابق عليها ثابت بإثبات الشرع وتنصيصه عليه، وليس كذلك فيما نحن فيه، فإن هذا الحكم ثبت اتفاقًا على اختلاف الأصلين، فعندهم لما وُجِد في حَقِّها الصِّغر كان حكم الصغر ثابتًا. وعندنا لمّا قامت الأنوثة بها كان حكم الأنوثة عندنا ثابتًا.

ومن وجه آخر، وهو أنّ غير القياس المركب يتفق على وجود العلة في أصله ويختلف في اعتبارها، كما إذا قال أبو حنيفة في الجِصّ: «مكيل جنسٍ فجرى فيه الرّبا كالبُر»، فإن الكيل موجود في البر، وإنما يُختلف في اعتباره، وليس كذلك القياس المركب، فإننا نتنازع في وجود العلّة فيه، فإنا لا نُسلّم أنّ بنت خمسة عشر سنة صغيرة، وهم يدّعون كونها صغيرة[١](٢).

وحرف هذه المسألة: أنّ التمسك بالقياس المرّكب عُدُولٌ عن مقصود التعليل. **وعندهم**: أنه ليس عدولًا عن[٣] مقصود التعليل.

أما دليلنا، أصحابنا قالوا: الدليل يُراد لإثبات الحكم المختلف فيه، والتمسك بالقياس المركب عدول عن هذا المقصود، وشروعٌ في مسألةٍ أخرى، وكلّ كلام خرج عن مقصود المسألة لا يُلتفت إليه، ولا يُعتمد عليه.

وبيان أنه عدول عن المقصود: أنه قال: «أنثى فلا تلي عقد النكاح، كبنت خمسة عشر سنة»، فالخصم يقول: عندي أنّ بنت خمس عشرة سنة ما

---

[١] **تنبيه**: قال المؤلف رحمه الله بعد هذا: «**هذا الفصل يأتي في آخر دليلنا، وإنما وقع [سهوٌ في] تقديمه. وتمامه إلى ذكر حرف المسألة**». وبعد هذه الجملة فصل طويل، وقع للمؤلف سهو في ذكره هنا، وحقه فيما سيأتي، ولما تنبه هو رحمه الله لذلك أشار إليه وأمر بنقله إلى موطنه المناسب، ففعلت ذلك ووضعت الفصل بين [ ] تمييزًا له، كما سيأتي التنبيه عليه فيما يستقبل، **فاعلم ذلك**. ولم أذكر هذه الجملة ـ التي قصد المؤلف بها إصلاح الخلل ـ في صلب الكتاب لعدم الحاجة إليها بعد تعديل النص. وقوله: (سهو في)، تحرف في الأصل على الناسخ فكتب (شهود).

(٢) من أول المسألة بمذاهبها وصورتها إلى هنا في «**البحر المحيط**» (٥/ ٨٩ ـ ٩٠)، عن ابن برهان.

[٣] في الأصل: (عدولاً ولا عن)، تكررت بعض كلمة (عدولاً) على الناسخ.

مُنعت من عقد النكاحِ لأنها أنثى، ولكن لأنها صغيرة. يحتاج المستدل إلى نقل الكلام إلى مسألَة أخرى، وهو أنّ سن البلوغ ما هو؟! فيكون قد خرج عن المقصود، وبعد ما ثبت له أنّ بنت خمس عشرة سنة بالغة فهو يمنع الحكم، ويقول: إنها تلي عقد النكاح.

وصار هذا كما [إذا][١] سُئل الشفعوي عن المسلم: هل يقتل بالمسلم؟! فقال: أجمعنا على أنه إذا قتله بالمُثَقَّل لا يُقتل به، فكذلك إذا قتله بالمُحَدَّد، فإن هذا يكون خروجًا عن مقصود السؤال، ويقع الكلام حينئذ في القتل بالمُثَقَّل، هل يصلح أن يكون سببًا أم لا؟! فالخصم يقول: ما منعت من قتل المسلم بالذميِّ لأنه لا يُكافئه، ولكن لأنّ القتل بالمُثَقَّل يصلح أن يكون سببًا فيَفتقِر المستدل إلى نصب الدَّلالة عليه، وبعد ما بيّن أنّ القتل بالمُثَقَّل سبب فهو يمنع الحكم ويقول: المسلم إذا قتله بالمُثَقَّل ـ وكان المُثَقَّل سببًا ـ فإنه يُقتل به، ويكون شروعًا في غير ما تصدَّى له وانتدب لذكره[٢].

[**وتمسّك أصحابنا بفصلٍ آخر فقالوا**: الأصل ألّا يجوز التمسك بالقياس؛ لأنه ظن، والظنون لا يعمل بها في استباحة الدماء المعصومة والفروج المَصونة والأموال، غير أنّ الصحابة أجمعوا على ذلك فصرنا إليه، ولم يُنتقل عنهم أنّهم تمسّكوا بالقياس المرّكب مع كثرة استخراجهم الأدلة، وتمسّكهم بضرورتها، فعرفنا أنه ليس بحجة.

فإن قيل: فالمناقضات يجوز التمسك بها، وما نُقلت عنهم. **قلنا**: المناقضات تنقسم:

---

[١] مستدركة بخط دقيق فوق السطر بقلم الناسخ.

[٢] **تنبيه**: قال المؤلف رحمه الله بعد هذا الكلام: «**وهاهنا موضِع الفصل المتقدّم بطوله**، وهو «تمسك أصحابنا بفصل آخر، وقالوا: الأصل ألّا يجوز التمسك بالقياس». **فليُذكر هاهنا**». انتهى. ففعلت ذلك كما طلب رحمه الله، ووضعت الفصل المقصود بين [ ] للتمييز، ونبهت على ذلك في آخر النقل لمزيد البيان. ولم أذكر هذه الجملة التي ذكرتها في الحاشية في صلب الكتاب لعدم الحاجة إليها، واكتفيت بوضعها في الهامش هنا.

إلى متفق عليها، كما نُقِل عن ابن عباس أنه قال: «ألا يتقِي الله زيد بن ثابت يجعل ابنَ الابن ابنًا، ولا يجعل أبَ الأب أبًا»(١)، فمثل هذه نتمسّك بها.

وإلى ما هي من اختلاف نظر الخصم، فتلك لا نَتمسّك بها لإثبات الأحكام؛ بل نضايق الخصم بذكرها في المناظرات، وهي كما قال أصحابنا: طهارة حُكمية، فيُفتقر فيها إلى النية، كالتيمم. وأصحاب أبي حنيفة سَلَّموا ذلك في التيمم لعُذرٍ رواه إن صحَّ لهم ذلك، وإلّا منعوا. وقد صار إلى ذلك زُفَر، فلا يكونون مخالفين للإجماع.

وكذلك قال أصحابنا في مسألة الحر بالعبد: «لا يجري القصاص بينهما في الطرف، فكذلك في النفس»، وأصحاب أبي حنيفة سَلَّموا ذلك بعذر، وهو أنّ الأطراف عندهم حُكمها حُكم الأموال، فإن صح لهم ذلك صحَّ التخريج، وإن بطل فإنهم يقولون: أطراف العبد تؤخذ بأطراف الحر، وقد صار إليه بعض التابعين، فلا يُخالفون الإجماع في ذلك.

وكذلك في مسألة تعليق الطّلاق، قال أصحابنا: إذا قال: عَمْرة التي أتزوجها طالق، فإنه لا يصح ذلك. وبنوا هذه على عذر، وهو أنّ «عَمْرة» اسم عَلم يُنزّل منزلة الإشارة. وقوله: «التي» صفة. والصفة تلغو في محل العين، بدليل مسألة الرُّطَب إذا صار تمرًا، فيبقَى قوله: «أنت طالق» لأجنبية، فلا يصح، فإن سُلّم هذا العُذر، وإلا منعوا هذه المسألة][٢].

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: القياس المركب ساوى غيره من الأقيسة في أصله وفرعه وحُكمه وعِلّته. أقصَى ما فيه: أنه يُضيِّق على الخصم الِخناق[٣]، ويسدّ عليه طرقه. وهذا لا يصلح أن يكون مُبطِلًا له، فإن المقصود من

---

(١) تقدم (ص: ٢٤١).

[٢] ما بين [ ] من قوله: (وتمسك أصحابنا...) إلى (... منعوا هذه المسألة)، نقلته إلى هنا لأمر المؤلف بذلك رحمه الله، كما تقدم التنبيه عليه.

[٣] كذا في الأصل ويسبق إلى وهمي أنها (القياس)، ببيِّنَةِ قوله بعده: (ويسد عليه طرقه). ولكل وجه.

المناظرات إنما هو إبطالُ مذهب الخصم، فمتى أمكن ذلك فلا ينبغي أن يُعدَل عنه. أقصَى ما يُقال: إنه يَبنى الحكم على أصل ممنوع، وذلك لا يكون مبطلًا لكلامه، كمن استدل في مسألة بمفهوم الخطاب، فمُنِع كونه حجة، فإنه يدلّ عليه ويبني الحكم المختلف فيه عليه، فكذلك هاهنا هو بَيَّن أنّ الأنوثة هي العلة، والمستدلّ قد يَتوصل إلى مقصوده ويتدرج[١] إلى مطلوبه، وقد يَهجم عليه، وذلك لا يصلح أن يكون مبطلًا لكلامه.

الجواب عن كلامهم:

أما قولهم: (إن القياس المُركَّب ساوى غير المركب في أصله وفرعه وحكمه وعلته)، فهو مُسَلَّم، ونحن لا ندّعِي الفساد فيه من هذا الوجه، وإنما ندّعي فساده من حيث إن شرطه فات وقَيْده فُقِد، ووجود هذه الأركان مع فوات شرطه لا يقتضِي صحته، فإنه ما من قياسٍ فاسدٍ إلا وتجتمع فيه هذا الأركان بأسرها، ألا ترى أنّ القياس المنقوض والمعكوس والذي عُدِم تأثيره فإنه قد وجدت فيه هذه الأركان، ومع ذلك لا يصح التمسك به، فكذلك هاهنا.

أما قولهم: (إنه أفحم للخصم وأقطع لخياله). قلنا: **وليس المقصود من الأقيسة ونصبها إفحام الخصوم، وإنما المقصود من ذلك إثبات حكم الله في هذه الحادثة وجعله دينًا يدين به عباد الله**، وإنما يُصار إلى إفحام الخصم في معرض الكلام وأثناء المناظرات، أما أن تكون الأدلة منصوبة لذلك فكلا.

أما قولهم: (للمستدل أن يهجم على مقصوده، وأن يتدرج[٢] إليه). قلنا: مُسَلَّم. ولكن في مسألتنا لا يمكن الهجوم ولا التدرج: **أما الهجوم** فظاهر. **وأما التدرج**، فكذلك، فإنه يَبتنِي هذه المسألة على أصل آخر، فإنه إن منعه الخصم افتقر إلى نقل الكلام إليه، وخرج عن مقصود هذه المسألة. وإن

---

[١] في الأصل: (يندرج)، والأشبه ما أثبته.

[٢] في الأصل: (يندرج)، والأشبه ما أثبته. وسيأتي في كلام المؤلف ما يدل عليه.

سَلَّم له ذلك بالدّليل أو التسليم، فالخصم يَمنع الحكم في الأصل، ويقول: بَنَيْتَه على علة، فإن صحت سلّمت الحكم، وإن فسدت منعت ذلك، وليس كذلك إذا بني الحكم على مفهوم الخطاب، فإنه بعد ما قام الدّليل على أنّ مفهوم الخطاب حجة فلا سبيل له إلى منع الحكم بحال.

۞ مسألة:

المصالح المُرسلة هل يجوز بناء الأحكام عليها أم لا؟! اختلف الناس في ذلك، فمنهم من قال: لا يجوز على الإطلاق، وهو القاضي أبو بكر وجماعةُ المتكلمين من أصحابنا. وقال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: إنه يجوز ذلك.

والحقّ في ذلك ما قاله الشافعي، فإنه قال: إن كانت مُلائِمَة لأصلٍ كُليٍّ من أصول الشريعة أو لأصلٍ جُزئي جاز بناء الحكم عليها، وإلا فلا يجوز ذلك(١). **وسنبين أن مالكًا لا يخالف هذا(٢) المذهب الذي صار الشافعي إليه**.

وبناء هذه المسألة على حرف واحد، وهو أنّ المصلحة المرسلة مَفسدةٌ عندنا. **وعندهم**: أنّها ليست مفسدة.

أما دليلنا، فإنا نقول: مفسدة فلا يجوز بناء الحكم عليها كسائر المفاسد. وإنما قلنا: إنها مفسدة؛ لأنها إذا لم تستند إلى كليِّ الشرع ولا جزئيه فيجوز أن تكون معتبرة، ويجوز ألا تكون معتبرة، ولا دليل على أحدهما، فكانت[٣] مفسدة. وهذا لأنّ الحَسَن ما حَسَّنه الشرع، والقبيح ما قَبَّحه، والواجب ما قيل فيه: «افعل»، والحرام ما قيل فيه: «لا تفعل».

يدل عليه: أنّ الله تعالى ضَمِن كمال الدِّين فقال: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣]، ومن كمال الدين: ألا تخلو حادثة عن حكم الله، ولا يمكن إثبات جميعِ الحوادث بالنصّ والتوقيف في كلّ حادثة بعينها؛ لأن

---

(١) نِسبةُ هذا التفصيل للشافعي في «**البحر المحيط**» (٦/٧٦)، عن ابن برهان في «**الأوسط**».

(٢) من قوله: (والحق...) إلى هنا، في «**المسودة**» (ص: ٤٥١)، عن ابن برهان بنصه.

[٣] في الأصل: (فكان).

الحوادث لا نهاية لها والنصوص متناهية، فلا بدّ وأن يكون في الأصول الكلّية ما تُردّ الجزئيات إليه، فإذا لم تكن هذه المصلحة مردودة لا إلى أصل كلي ولا جزئي، فيُفضِي ذلك إلى ألّا يثبت كمال الدّين، وذلك لا يجوز.

يدلّ عليه: أنّ هذه المصالح والسياسات إذا بُنِي الحكم عليها، فلا يخلو إما أن تقولوا: يفوت الحكم لفواتها، أو يَبقَى الحكم مع عدمها؟!

فإن قلتم: إنّ الحكم يَبقَى مع عدمها، فهذا مُحال، فإنّ الحكم لا يَثبت بدون علّته.

وإن قلتم: إنّ الحكم يفوت بفواتها، فهذا يُفضِي إلى جعل المسألة حسرويّة[١]، والشريعة كَسْرَوِيَّة(٢)، كلّ واحد من الناس يَستقلّ بإثبات الأحكام ونَسْخِها، وذلك لا يجوز بوجهٍ ما.

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: أجمعنا على أنّ العلة إذا كانت مُستخرَجة من أصل، فإنه يجوز بناء الحكم عليها، فلا يخلو إما أن يكون المقتضِي لإثبات الحكم الأصل أو العلة؟!

لا جائز أن يُقال: إنّ الأصل اقتضَى إثبات الحكم، فإنّ [الأصل][٣] لا معنى له إلا ثبوت حكمٍ في محل، وهذا لا يناسب ثبوت حكمٍ في محل آخر. **فثبت أنّ المقتضِي لإثبات الحكم هو العلة**، وهي موجودة، فينبغي ألّا يُرتب الحكم عليها، وهذا لأن الأصل إنما هو محل لظهور أثر العلّة فيه، وعَمَلُها

---

[١] كذا في الأصل، وضبط الناسخ الحاء بالإهمال ووضع تحتها علامة تدل على ذلك. ولا أعلم كيف تُضبط. ويحتمل أنها (خُسْرَوِيَّة) بالخاء المعجمة نسبة إلى خُسْرو من ملوك العجم. وهو أصل التسمية «كسرى»، ويفترقان: أن خسرو بضم أوله، وكسرى بالكسر والفتح ـ والفتح قول البصريين ـ. انظر: «**تصحيح الفصيح وشرحه**»، لابن درستويه (ص: ٢٨٧)، و«**شرح الفصيح**»، للمرزوقي (ص: ١٨٧)، و«**الصحاح**»، للجوهري (٢/ ٨٠٦).

(٢) الأصل في النسبة أنها بفتح الكاف، ذكر ذلك أبو علي المرزوقي في «**شرح الفصيح**» (ص: ١٨٧).

[٣] مستدرك في الهامش بخط الناسخ، وكان الناسخ قد كتب أولاً (الحكم) ثم ضرب عليه.

والمَحالُّ في حكم الشرائط، والشرائط لا تُناسب الأحكام، وإنما المناسب للحكم هو العلة، فينبغي أن يُدار الحكم عليها.

قالوا: **يدل عليه**: وهو أنّ الحوادث لا نهاية لها، والله تعالى ما أخلى حادثة عن حكم، فلو قلنا: إنه لا يثبت حكم في حادثة إلا إذا استند إلى أصلٍ من أصول الشريعة كُلِّيها أو جُزئيها، لتعطّلت كثير من الأحكام، فإنّ الأصول مَحصورة مُتناهية، وما يُستخرَجُ من المتناهِي يكون متناهيًا، ألا ترى أنّ الأسامِي لمّا كانت مُركّبة من الحروف وهي متناهية كانت الأسامي متناهية أيضًا.

يدل عليه: أنّكم تجوزون التمسك بالمصلحة إذا استند إلى كُلِّي الشرع وإن لم يُلائِم أصلًا معيّنًا فنحن أيضًا نعتبر مُطلق المصلحة، فإنّ الشرع قد ورد بالمصالح في الجملة.

يدل عليه: أنّ أصحاب النبي ﷺ صاروا إلى العمل بمطلق المصالح، ولهذا رُوِي أنّ عمر صادَر خالدًا وشَاطَره مالَه لمصلحةٍ عنَّت له ذلك[١]. فكذلك يجوز للإمام إذا رأى مَن أبطره الغِنَى أن يأخذ من ماله ما يزجره به. وكذلك حدّ شارب الخمر لم يُقَدِّر النبي ﷺ فيه شيئًا، وإنما قال: «**اضربوه، عَنِّفوه، احثوا عليه التراب**»[٢]، فقُدِّر ذلك في زمن أبي بكر بأربعين سوطًا[٣]. فلما أفضَى الأمر إلى عمر كتب إليه أمراءُ الأجناد أنّ النّاس دخلوا الرّيف وشربوا الخمور واستهانوا بالحدِّ، فجمع عمر أصحابَ النبي ﷺ، واتفقوا على جعله ثمانين لمصلحة رأوها وسياسة أظهروها[٤]. فكذلك هاهنا.

---

(١) انظر: «**الطبقات الكبير**»، لابن سعد (٥/ ٤١ ـ ٤٢).

(٢) رواه البخاري (٦٧٧٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وفيه أخبار أخرى انظر: ما سيأتي.

(٣) رواه البخاري (٦٧٧٦)، من حديث أنس رضي الله عنه، وفيه أخبار أخرى انظر: ما سيأتي.

(٤) فيه أخبار كثيرة تجدها في «**المصنف**»، لعبد الرزاق (٧/ ٣٧٦)، وابن أبي شيبة (١٥/ ٤٠٣)، و«**الصحيح**»، لمسلم (٣/ ١٣٣٠)، و«**السنن**»، لأبي داود (٦/ ٥٢٥). وانظر: «**مسند الفاروق**» (٢/ ٣٨٣).

أما الجواب عن كلماتهم:

أما قولهم: (يجوز التمسك بالمصلحة إذا كانت مستخرجة من أصل خاصّ، فكذلك المصلحة المرسلة). قلنا: ولِمَ قلتم ذلك؟!

أما قولهم: (لأنه لا يخلو إما أن يثبت الحكم بالأصل أو بالعلة). قلنا: هذا التقسيم باطل؛ لأن مِن شرطه أن يكون حاصرًا، وقد أخللتم فيه بقسم ثالث، فإنّ الحكم يَثبت بالعلة بشرط استنادها إلى الأصل وشهادته لها.

أما قولهم: (الأصل محل[١]، والمَحالّ لا تُؤثر). قلنا: المحالُّ منقسمة: إلى محلٍّ لا أثر له. وإلى محلٍّ مُؤثر، ألا ترى أنّ زِنى المحصَن مُوجِب للرّجم، وزِنى البِكر لا يُوجِب، وإنما يُوجِب لأن محلّه ـ وهو الإحصان ـ كان مُكثِّرًا للعلة ومؤثرًا في إيجاب الرّجم، فكذلك هاهنا.

أما قولهم: (إن الحوادث لا نهاية لها والأصول متناهية). قلنا: الأصول منقسمة: إلى مُقيّد متناهي، وإلى مطلق غير متناهٍ، فإنه لو قال عليه السلام: «كلُّ حيوان طاهر إلا الكلب والخنزير»، فإن هذا اللفظ مُقيّد من وجه، وأنه لا يتناهَى من حيث إنّ الحيوانية اسم جنس، فيتناول ما كان وما يكون إلى يومِ القيامة، وإذا جاز أن يكون في الألفاظ ما لا يتناهَى مع أنّها أقرب إلى الحصر والتقييد، ففي المعاني أولى، فإنها لا تنحصر.

وأما قولهم: (إنه يجوز التمسّك بالمصالح إذا استندت إلى الأصول الكلية، فكذلك مطلق المصالح؛ لأنّ الشّرع ورد بالمصالح). قلنا: هذا جمع منكم في اللقب والتسمية، وذلك لا يُكتفَى به، وهذا لأن المصالح تختلف، فقد يُظنّ الشيءُ مصلحة ويَعتقده مصلحة، ولا يكون مصلحة عند الشرع، فلا بدّ من دَلالةٍ على أحدهما، **فإذا استند إلى أصل** كلّي فقد شَهِد لصحة المصلحة شاهد، **وإذا لم يَستند إلى أصل** لم يكن هناك شاهد على اعتباره وصحته.

أما قولهم: (إن الصحابة تمسّكوا بمُطلق المصالح)، لا نُسلّم.

أما ما رووه عن عمر رضي الله عنه، فإنه لم يفعل ذلك مصادرة، وإنما كان قد

---

[١] في الأصل: (محال)، والأشبه ما أثبته.

ولّاه بيت مال المسلمين فاتّهمه في ذلك، فقدّر ذلك المبلغ وغلبه على ظنّه بشطرِ ماله[١]. **والذي يدلّ على صحة ذلك**: أنه قد أصاب المسلمين جوائحُ ونابتهم نوائبُ افتقروا فيها إلى الأموال، ولم يَقصد مصادرة غيره لا عمر ولا غيره، وكيف وما كان المسلمون أحوج منهم في زمان النبي ﷺ وسيّما يوم بدر، ولم يفعل النبي ﷺ مثل ذلك، وقد كان فيهم المكثرون المُثْرون كعثمان وعبد الرحمٰن، ولم يأخذ النبي ﷺ من أموالهم شيئًا؟!

وأما حدّ شارب الخمر، فإنهم ما تمسّكوا في تقديره بمصلحة مرسلة، أما في زمن أبي بكر، فإنهم قوّموا ما فعلوا في زمن النبي ﷺ بأربعين سوطًا، وأما في زمن عمر فإنهم أسندوه إلى أصل، فإنه روي أن عليًّا رضي الله عنه قال: «أرى أنه إذا سَكر هذي، وإذا هذي افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة»[٢]، وحدّ القاذف أصلٌ معهود في الشريعة.

هذا الكلام على من ادَّعى مطلقًا، ومنع مطلقًا.

واعلم أنّ مالكًا رضي الله عنه **لا يُظن به أنه تمسك بمرسل المصلحة**، وإنما صار إلى المصلحة التي تستند إلى كلي الأصول، فظن أصحابه أنه تمسّكَ بالمصلحة المطلقة[٣]، **فهم بين أمرين**: إن أصرّوا على ذلك، فقد دللنا على إبطاله. وإن سلّموا أو عادوا إلى الصواب، فليس من ضرورة المسائل أن يكون مختلفًا فيها.

---

(١) كأن المصنف أخذ هذا التخريج لتصرف عمر من شيخه أبي حامد في «**شفاء الغليل**» (ص: ٢٤٤)، وانظر: «**غياث الأمم**»، للجويني (فـ ٤١٢). وهذا الذي ذكره المصنف فيه نظر وحاشا عمر أن يظن هذا بخالد، وإنما هو سبب آخر غير التهمة، وهو استبداده بالولاية وعدم رجوعه إلى الخليفة فيما يأتيه من قضايا الإمارة، وكان عمر يحمل عليه في هذا من أيام أبي بكر، ومع ذا، فصح عن عمر ندمه على ما بدر منه، انظر: «**جمهرة نسب قريش**»، للزبير بن بكار (١/ ٤٩٤ ـ ٤٩٦)، و«**الطبقات الكبير**» (٥/ ٤٢)، وغيرها. ولخالد رضي الله عنه سيرة باذخة في «**تاريخ دمشق**» (١٦/ ٢١٦)، جمع فيها ابن عساكر فأوعى.

(٢) تقدم (ص: ٢٦٥).

(٣) هذا التفسير لمذهب مالك في «**البحر المحيط**» (٦/ ٧٨)، عن ابن برهان في «**الأوسط**».

فإن قال قائل: فالأصول الجزئية معلومة، فما الأصول الكلية؟!
قلنا: مثالها ما قال أصحابنا: إنّ العمل القليل لا يُفسِد الصلاة والعمل الكثير يُفسد الصلاة، وقَدَّروا ذلك بثلاثةِ أفعالٍ متوالية، وليس لذلك أصل مُعيّن يُضافُ إليه، وإنما أضيف إلى أصل كليٍّ، فإن الثلاثة أول حَدّ الكثرة وآخر حَدّ القلة، وقد ورد الشرع بها في مواضع، قال الله تعالى: ﴿تَمَتَّعُواْ فِي دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ﴾ [هود: ٦٥]، وقد ورد الشرع بتقدير الخِيار بثلاثة أيام، فألحقوا ذلك به.

ومن أصحابنا من قال: إن كان العمل يُخرِجه عن أن يَظنَّه الرائي له في الصلاة، كالأكل[١] والخياطة وغيرها، فإنه تبطل الصلاة، وإن لم يكن مما إذا رآه الإنسان لا يظنُّه خارج الصلاة؛ كمسح لحيته، وإصلاح رِدائه، فإنه لا يبطل، وهذا أيضًا لا يَستند إلى أصلٍ جُزئي، وإنما يَستند إلى كُلّي، وهو أنّ الشّرع ورد بأفعال الصلاة على خِلاف الهيئات المعتادة، فإذا أتى بما يُوافِق العادة فقد أتى بنقيض أفعال الصلاة. **والأصل**: أن كل ضِدّ يُبطل ضدَّه ونقيضه.

وكذلك قال أصحابنا في مسألة الرَّجعية أنه يحرم وطئها، وليس لذلك أصل جزئي يَستند إليه، وإنما هو مُضاف إلى أصل كلي، فإن العِدّة شُرِعت لبراءة الرَّحِم، والوطءُ سبب في شُغلِ الرحم، وهما ضدان، والشرع لا يجمع بين المتضادين.

وكذلك قال أصحاب أبي حنيفة: من انكشف ربع عورته بطلت صلاته، وليس لذلك أصل خاص، وإنما أضافوه إلى أصل كلي، وهو أنّ ربع الشيء يقوم مقام جميعه، ولهذا يقول القائل: رأيت فلانًا وما رآه كله، وإنما رأى ربعه، فإن للآدمي أربع جهات، فلما استعمل ذلك في العرف واصطلح الناس عليه، جعلوه أصلًا لذلك وألحقوه به حتى أبطلوا الصلاة، **فهذا مثال الأصول الكلية**.

---

[١] في الأصل: (كالأصل)، ولا معنى له.

فَصْلٌ
في بيان أقسام الأحكام المبنية على العلل(١)

وهي أربعة أقسام:

فقسم منها ثَبَت في حقّ جميع المكلفين لعلّةٍ تُوجَدُ في حقّ معظمهم، ولا توجد في حق آحادهم، كما نقول في رُخَص السفر، من الجمع بين الصلاتين، والفطر في رمضان، وقصر الصلاة الرباعية، فإن الشرع جَوَّز ذلك لعلة وهي المشقة، فإن المسافر يناله من تعب الشدة والتِّرحال ومعاناة الأثقال ووعثاء السّفر ما يصده ويُعجِزه عن القيام بالفرائض على سبيل التمام، سيما إذا وقع السفر في حَمَارَّة(٢) القيظ وشِدَّة الحر، فإنه إذا صام وأدّى الفرائض في أوقاتها على وجه التمام فاتت عليه مقاصد السفر بل تعطل عليه، فترحّم الشرع عليه بهذه[٣] الرُّخَص. وإن كنا قد نفرض في مَلِك يُهادَى في مُهُودِه بين عساكره وجنوده، وخَدَمه وعبيده، يسير في إقطاعه وأملاكه تنزُّهًا وتفرجًا، فإن المشقة عليه بمعزل، ومع ذلك كانت هذه الرُّخَص ثابتة في حقّه حَسَب ثبوتها في حق الماشي التَّعِب النَّصِب. **وهذا لمعنىً**، وذلك لأنّ الشرع عند تمهيد المعاقد وتأسيس القواعد لا يلتفت إلى آحاد الصور ولا ينظر إلى أفرادها، وإنما يلاحظ الأعم الأغلب.

فإن قيل: فما مثال هذا في المعقولات؟! **قلنا**: مثاله الفضائل السارية في الأمم، فإنا نُطلِقُ القول بإضافتها إلى الجميع وإن كان قد تُعْدَم في حقّ آحادهم، كقولنا: إنّ العرب أفصح والتركَ أشجع والفرسَ أعقل والرومَ أعلم

---

(١) هذا الفصل في «**نفائس الأصول في شرح المحصول**»، للقرافي (٨/ ٣٦٣٨)، عن «**الأوسط**»، لابن برهان ملخصًا مختصرًا. وأشار إليه كالفهرسة في «**المسودة**» (ص: ٤٥٥).

(٢) بتشديد الراء ـ وقد تخفف ـ: شدة الحر. ويقابلها: صبارَّة الشتاء: وهي شدة البرد فيه. انظر: «**معجم ديوان الأدب**»، للفارابي (١/ ٤٧٦)، وغيره.

[٣] في الأصل: (بهذا).

والهندَ أحدس، وإن كنا نعلم أنّ في العرب الفصيح والألكن؛ كباقِلٍ وسَحْبان، وفي الترك الشجاع والجبان، وفي الفرس الأحمق والعاقل، وفي الروم العالم والجاهل، وفي الهند البليد والفَطِن، ولكن لمّا كانت هذه الفضائل موجودة في حَقِّ مُعظمهم وغالبهم في أجناسهم أُطلِقَ القول بإضافتها إلى الجميع.

القسم الثاني: حكمٌ ثبت مضافًا إلى عين بعلةٍ تُوجد في كثيرها قطعًا[١]، ولا توجد في قليلها قطعًا؛ كالخمر، فإن الله حرمها لعلة، وهي الصد عن ذكر الله وعن الصلاة وإيقاع العداوة، على ما قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١]. وهذا إنما يحصل بحصول السُّكر، والسُّكر إنما يكون في كثيرها لا من قليلها، غير أنّ الحكم تعلّق بالقليل مع عدم العلة فيه، وذلك لأنه طريقٌ يُفضِي إليه، فإن الخمر لا تُشرب لطيبها ولذَّتها، وإنما هي مُرَّة مَقِرّة[٢]، وإنما يُشرب لما تُحدثه من الطرب والنشوة، فقليلها يدعو إلى كثيرها؛ فحرم حتى لا يُفضي إليه، ولهذا قال صلوات الله عليه: «**إنَّ لكلِّ مَلك حِمى، وإنَّ حِمى الله محارمه؛ فمن حام حول الحمى يُوشك أن يُوَاقِعه**»(٣)، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**مَن خالط الرِّيبة جَسَر**[٤]»(٥)، ولهذا حرم الخلوة بالأجنبيات؛ لأنها طريقة ووسيلة إلى المواقعة.

فإن قيل: فما نظير ذلك من المعقولات؟! **قلنا**: نظيره أنَّ الوالي الرفيق والدّاعي الشفيق كما يصون رعيته عن نزول منازل الهلاك وورود موارد التلف، يصونهم عن نزول ما يُفضِي بهم إلى ذلك، فكذلك الشارع لَاحَظَ هذه الحكمة في حقِّ عباده.

---

[١] في الأصل: (قطعها).

[٢] المَقِر: بفتح الميم وكسر القاف ـ وتُسكَّن ـ: الشيء الشديد المرارة، كالسّم ونحوه. انظر: «**جمهرة اللغة**» (٢/ ٧٩٢). ومن أمثال الناس: «عيش المضِرّ [الذي له ضرائر] حلوه مر مقرّ»، «**مجمع الأمثال**» (٢/ ٤١).

(٣) رواه البخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩)، من حديث النعمان بن بشير.

[٤] في الأصل: (خسر)، تصحيف. والمعنى: تجرأ على الحرام.

(٥) هذا هو حديث النعمان المتقدم، ولكنه من زوائد ألفاظ السنن على الصحيحين، أخرجه أبو داود (٣٣٢٩)، والنسائي (٤٤٥٣).

القسم الثالث: حكم ثبت في جميع المكلفين لعلة تُوجَد في حقِّ أقلِّهم وأشرفهم، والباقون يدخلون تبعًا لهم، وهو أنّ الله تعالى قال: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وطِباعُ الناس مختلفة في الاستطابة والاستخباث، فرُبَّ إنسان يستطيب شيئًا تَعافه نفسُ غيره ويستخبثه، وقد يستطيبه في وقت دون وقت، وكذلك أهل البوادي والحِلَل[١] قد يستطيبون أشياء يستخبثها أهل الرّيف والبلدان، ولهذا قال الشاعر(٢):

ومَكْنُ الضِّباب طعام العُرَيْب[٣] لا تشتهيه نفوسُ العَجَم

وكان ابن عمر يقول: «لَضَبّ أحبُّ إليَّ مِن دجاجة»(٤). فلو لاحظنا هذا المعنى في حقِّ كلِّ أحد أفضَى ذلك إلى أن يكون الشيء الواحد حرامًا وحلالًا في ساعة واحدة، وإلى رفع الأحكام بعد ما استقرت، وذلك لا وجه له، وليس مراعاة البعض بأولى من البعض، فكان ذلك مردودًا إلى ما استطابته نفوس العرب واستخبثته، ولهذا قال الشافعي: «الخبيث ما استخبثته نُفوس العرب، والطَّيب ما استطابته نفوس العرب»(٥)، وليس المراد بذلك جميع العرب؛ بل قوم النبي ﷺ؛ لأنهم أشرف الأمة وأفضلهم، وكان الباقون لهم تبعًا.

وكذلك الاستجمار بالأحجار، فإنه لم يَرد الشرع به لتطهير المحل، وإنما هو مُخفِّف ـ ولهذا إذا جلس المستجمر في مُستَنقَع من الماء قليلٍ فإنه يُحكم بنجاسته ـ، وإنما كان لعلّة، وذلك أنّ أصحاب النبي كانوا في أرض قليلة الماء ليست ذات عيون خرَّارة وأنهار جارية، وإنما يجدون الماء فيها

---

[١] بكسر الحاء جمع حِلّة: منازل البدو، وقد تطلق على الجماعة الحالة المرتحلة، انظر: «**العين**» (٣/ ٢٦).

(٢) هو: أبو الهندي عبد المؤمن بن عبد القدوس، من ولد شبث بن ربعي. والبيت في «**الحيوان**» (٦/ ٨٨ ـ ٨٩)، وغيره. ومكن الضباب: بيضه.

[٣] تصغير العرب. وضبطها الناسخ (العَرِيب)، وليس بشيء. قال ابن مكرّم: «صغرهم تعظيمًا»، «**لسان العرب**» (١/ ٥٨٦).

(٤) رواه ابن أبي شيبة في «**المصنف**» (٢٥٩٤٥)، والطبري في «**تهذيب الآثار**» (١/ ١٧١) [مسند عمر]. من كلام عمر، ولا أعرفه عن ابن عمر.

(٥) انظر: «**الأم**» (٣/ ٦٤٠).

نطفًا وثِمادًا[١] وأوشالًا، ولو كُلِّفوا إزالة النّجاسة به أفضَى إلى عُسرٍ ومشقّة، فإنهم يَحتاجون إليه في سقيهم وعطشهم، فلا جَرَم جُوِّز ذلك في حَقِّهم رُخْصة لهم، ثم دخل غيرهم فيه على طريق التبع، حتى جاز لمن كان على ضِفاف البِحار وشواطئ الأنهار أن يَستنجِي بالأحجار.

فإن قيل: فما نظيره من المعقولات؟! **قلنا**: نظيره أنّ الله ﷻ بعث الأنبياء، وأيَّد كلَّ واحد منهم بمعجزة من جنس ما كان عليه رؤساء أمته وعلماء زمانه حتى تقوم المعجزة عليهم، ويُدخِلُ الباقين تبعًا لهم، **فبعث موسى** صلوات الله عليه وعلى نبيِّنا في زمنٍ الغالب عليهم السَّحَرة وتقليب الأعيان، وأيّده من جنس ذلك بما حيَّر أفهامهم وطيّش أحلامهم وأوجب إذعانهم، من انقلاب العصا حية، وإخراج اليد، وانفلاقِ البحر، فلما قامت الحجة على السحرة منهم والعلماء، دخل العوام تبعًا لهم، وهذا لأنّ المعجزة لا تقوم على العوام بإظهار هذه الآيات، فإنهم عاجزون عن أنْ يأتوا بمثل ما يأتي به السحرة، فكيف بمثل ما يأتي به الأنبياء، وإنما قامت بإظهارها على علمائهم ورؤسائهم. **وكذلك بعث الله سبحانه عيسى ابن مريم** في زمنٍ الغالب عليهم الحِكمة والفلسفة والطّب والإخبار عن الكائنات، فأيّده الله من ذلك بما أظهر عجزهم، وعطَّل حِكمتهم، من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وإخبارهم بما يأكلون، وما يدَّخِرون في بيوتهم، حتى إذا قامت المعجزة على العلماء منهم دخل الباقون تبعًا لهم. **وكذلك بعث الله نبيّنا محمدً**[٢] عليه السلام في زمنٍ الغالب عليهم الفصاحة واللَّسن وتشقيق ضروب الكلام ومعاناة الأشعار والخُطب، فخصه الله وأيّده بالقرآن الذي أعجز الفصحاء معارضته، وأعيت الألبّاء مناقضته، فلا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا، فلما عجز عنه فصحاؤهم، قامت به الحجة عليهم، ودخل غيرهم تبعًا لهم، ولو أنه أظهر ذلك على عوامهم وجُهّالِهم لم تقم، ولكنّهم صار معجزًا عليهم لما عجز فصحاؤهم عن معارضته، فكذلك هاهنا.

---

[١] الثِماد جمع ثَمَد وثَمْد: الماء القليل.

[٢] كذا، وله مثل كثيرة، وتقدم التنبيه عليه، (ص: ٩٩).

القسم الرابع: حكم ثبت لعلة وزالت العلة، وبقِي الحكم مستمرًّا، وهو أنّ النبي ﷺ لمّا فتح مكة قال كفار قريش: إنَّ أصحاب محمد قد نهكتهم حُمّى يثرب، فأمرهم النبي ﷺ بالرَّمَل والاضْطِباع؛ لإظهار الجَلَد والقوة(١). ثم طهر الله مكة عن رِجسهم ونَجَسِهم، وبقي ذلك الحكم مستمرًّا.

فإن قيل: فما نظيره من المعقولات، وكيف يَنخرط هذا في سِلك الحِكم؟! قلنا: الحِكمة فيه: أنها سيرة السّلف في الخَلَف، وذلك مقصود للحكماء، ولهذا سأل إبراهيم ﷺ ربه فقال: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِى ٱلْآخِرِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [الشعراء: ٨٤]، ولا نعني بقولنا: «إنّ هذا جارٍ من قَبيلِ المعقولات»، أنه[٢] يُجعل أمرًا يُقاسُ عليه، وإنما أردنا بذلك: أنّ الشرع لمَّا ورد به لا نَدَّعي فيه محض التحكم والتعبد من غير عثورٍ على حِكمةٍ فيه.

ونقسم الآن الأحكام على نحو آخر، فنقول: الأحكام تنقسم إلى أربعة أقسام(٣):

القسم الأول منها: ثبت لضرورة الخِلقة والجِبِلَّة؛ كإباحة البياعات والمآكل والمشارب والملابس والمناكح، فإن هذه مما تدعو ضرورةُ بقاءِ الخلق إليها، ولا يجوز أن تخلو الشريعة عنها، فإن الشريعة إنما هي القيام بأوامر الله واجتناب نواهيه، وذلك لا يتم إلا بالبقاء، والبقاء إنما يكون بالأكل والشرب واللبس، وقد يكون عند الإنسان بعضَ ما تدعو الضرورة إليه، وعند غيره البعض، فلو قدّرنا عدم جواز البياعات أفضَى ذلك إلى التّلف وفناء[٤] الخلق. وكذلك النكاح، فإنه سبب في بقاءِ جنس الإنس ومعشر البشر، فلو قدّرنا عدم مشروعيته لانقرض العالَم وفَنوا.

---

(١) رواه البخاري (١٦٠٢، ٤٢٥٦)، ومسلم (١٢٦٦)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. ولكنه ليس في خبر فتح مكة، وإنما هو في عمرة القضاء في السَّنَة السابعة للهجرة. والله أعلم.

[٢] في الأصل: (حتى إنه)، وهو فاسد.

(٣) هذا التقسيم ملخصًا في «**نفائس الأصول في شرح المحصول**»، للقرافي (٨/ ٣٦٤٠)، عن «**الأوسط**»، لابن برهان.

[٤] في الأصل: (بقاء)، تحريف.

القسم الثاني: حكم ثبت لا لضرورة الخِلْقة، ولكن لحاجة عامَّة، كما نقول في السَّلَم والإجارة، فإن الضّرورة المتلفة لا تدعو إليه، ولهذا يُتصور البقاء بدون مشروعيتها، ولكن تدعو إليه حاجة عامة، فإن الإنسان لا يُمكنه أن يتولّى جميع مصالحه وأموره بنفسه، ولا كلّ إنسان يَملك مسكنًا يسكنه. وكذلك قد تدعو حاجةُ الإنسان إلى مال، وليس له عِوض حاضر، فجُوِّزَ السَّلَم لأجل هذه الحاجة، والحاجة العامّة تُنزّل منزلة الضّرورة في حقِّ آحاد الناس. **فهذا الحكم أيضًا ثبت على موافقة المعقول**.

ومَن ادّعى أنه غير منقاس فقد أخطأ، فإن القياس إنما هو اتباع المصالح، ولا مصلحة أصلح من ذلك، فإن أراد أنه على خلاف قياس البيع، فمُسَلَّم، ولكن ذلك لا يُخرجه عن أن يكون منقاسًا، وهذا لأنه لا يُشترط أن تكون الأحكام بأسرها مُلحقة بأصل واحد ومتفرعة عليه؛ لأن ذلك يُفضِي إلى أن تكون الأبواب بابًا واحدًا، وذلك لا وجه له، ولو جاز أن يُقال مثل هذا في الإجارة، لجاز أن يُقال: إنّ البيع على خلاف القياس؛ لأنه خالف قياس الإجارة، ولا قائل بذلك.

القسم الثالث: مما تدعو الحاجة إليه، وليس مما يتعلق بأمور المكاسب والمعاملات، وإنما هو من قَبيل الزواجر والسياسات؛ كالقِصاص والحدود، فهذا أيضًا مما تدعو الحاجة إلى شرعه صيانة للدماء وحفظًا للأموال والفُرُش والأنساب.

القسم الرابع: مما يتعلق بالعبادات والدِّيانات، فإن ذلك أيضًا مما تتعلق به المصلحة، وتدعو إليه الحاجة، لِما فيه من كسر قُوَى النّفس الأمارة بالسُّوء حتى تَنقاد لأمر الله تعالى وتُذعِن لاستجابته.

وهي منقسمة: إلى ما يختص نفعها بالفاعل لها. وإلى ما يتعدَّى إلى غيره. **أما ما يختص نفعها به**؛ كالعبادات البدنية. **وأما ما يتعدَّى نفعها إلى الغير**؛ كالعبادات المالية، وإنقاذ الغرقى، وفِكاك الأسرى، وإماطة الأذى عن الطريق. فهذا شامل للمعنيين، لكسر قُوى النفس، وتَعدِّي النَّفع إلى الغير.

فَصْلٌ

أما قياس الشَّبَه، فينقسم إلى قسمين: إلى شَبَهٍ من حيث الصورة، وإلى شَبَهٍ في الحكم والمقصود. فنبيّن صورة كلٍّ واحدٍ منهما، ونذكر الخِلاف فيه.

أما صورة الشبه من حيث الصورة، فكقول أصحابنا في الزكاة في الخيل: «ذو حافر أهلي، فلم تجب فيه الزكاة، قياسًا على الحمار»، وكقولهم في سُؤْر الحمار: «ذو حافرٍ أهلي، فكان سُؤْره طاهرًا كالفرس».

وذهب أكثر العلماء ـ بل جميعهم ـ إلى أنه ليس بحجة.

وقال إسماعيل ابن عُليَّة(١): هو حجة. **وبَنَى على هذا الأصل مسألة**، وهي أنه قال: التشهد الأول واجب[٢]؛ لأنه شَابَه التشهد الثاني في صورته.

وهذه المسألة تُبتَنَى على حرف، وهو أنّ المشابهة من حيث الصورة لا تُفيد غلبة الظن عندنا. **وعند الخصم**: أنها تفيد غلبة الظن.

أما دليلنا، فإنا نقول: قد يشتبهان في الصورة، ويختلفان في الحكم، وقد يتوافقان في الحكم أيضًا.

بيان ذلك: أن العبد يُشبه الحر في صورته، وكذلك الأمة تشبه الحرة في صورتها، ولا يتوافقان في الأحكام، وقد يوجد متشابهان تَوَافقا في الحكم، فلما انقسم الشّبَه الصّورِي[٣] إلى هذين القسمين لم تحصل غلبة الظن بوجوده في اجتماع الفرع والأصل في الحكم، فلا يصح القياس.

يدل عليه: أنّ الشبه من حيث الصورة لا يصلح أن يكون علة في الحكم ولا دليلًا عليه.

---

(١) كذا، والمعروف أن هذا قول ابنه إبراهيم بن إسماعيل الأسدي مولاهم البصري، الجهمي المتكلم صاحب المقالات الشاذة (ت٢١٨هـ). وأما أبوه، فحافظ إمام كبير القدر من شيوخ الإمام الشافعي وأحمد (ت١٩٣هـ)، ويقع الخلط بينه وبين ابنه كثيرًا. انظر: «**المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر**»، للزركشي (ص: ٢٨٣).

[٢] في الأصل: (واجبًا) كذا.

[٣] في الأصل: (الصورتي)، خطأ.

بيان أنه لا يصلح أن يكون دليلًا: فإنه يُفضِي إلى محال، فإنه ليس قول القائل: إن التشهد الأول واجب بدليل أنه يشبه التشهد الثاني في صورته، بأولى من قول غيره: إن التشهد الأخير مستحب؛ لأنه أشبه التشهد الأول في صورته، فيُفضي ذلك إلى تكافؤ الأدلة والوقوف فيها، وذلك لا يجوز.

أما شبهته، فإنه ادّعى الإجماع في ذلك فقال: أجمع أصحاب النبي ﷺ على اعتبار الشبه الصُّوري، ولهذا قالوا: إنه من أتلف نعامة ضَمِنها بِبَدَنة؛ لأنها مِثل لها في الصورة. وكذلك مَن قتل حمامةً ضَمِنها بشاة؛ لأنّ الحمامة مثل للشاة من حيث الصورة من قِبَل أنها تَعُبُّ في الماء وتَهدِر، كما أن الشاة تفعل كذلك. وهكذا في سائر الصيد، أُوجِبَ فيه مِثلُه مِن حيث الصورة، فدلّ ذلك على اعتباره.

وأما من جهة المعنى، فإنه قال: الشيئان إذا تشابَها في الصورة تماثَلَا، وحكم أحد المثلين يكون حكمًا للمثل الثاني، ونحن لا ندّعِي كون الشبه علة، ولكنّه يدلّ على المساواة والمماثلة.

والجواب، أما دعوى الإجماع، فالجواب عنها **من وجهين:**

أحدهما: أنا لا نُسَلِّم أنّ ذلك مجمعٌ عليه، ولهذا ذهب أصحاب الرأي أنّ هذه الحيوانات تُضمَن بالقِيمة، ثم هو مُخيّر، إن شاء اشترَى بها مِثلها من النَّعم، وإن شاء تصدّق بها، ولو انعقد الإجماع عليه لما تُصُوِّر وقوع الخِلاف فيه.

الثاني: أنا نُسلّم أنّ هذا إجماع، ولكن ليس هو مما تنازعنا فيه في شيء، وذلك لأنا نختلف في أصلٍ مجمع على حكمه: هل يجوز نقل ذلك الحكم إلى الفرع المختلف فيه بمجرد الشَّبه من حيث الصورة أم لا؟! وليس في إيجابهم البَدَنة عِوضًا عن النَّعامة تعرُّض لهذا؛ بل إنما يكون هذا الإجماع حجة في محل الخلاف أنْ لو كانوا أثبتوا للنّعامة حكمًا، ثم ألحقوا البدنة بها لأجل ما بينهما من المشابهة، ولم يُجمِعوا على شيءٍ من ذلك، أقصَى ما فيه: أنّ هذا ضمانُ مُتلفٍ، فاعتبروا فيه المساواة بقدْرِ الإمكان.

الجواب عن المعنى، أما قوله: (الشيئان إذا تماثلا تماثلت أحكامهما).

فلا نُسَلِّم هذا مطلقًا، وقد بيّنا أنه تارة يتوافقان في الحكم وتارة يختلفان، فلا يجوز أن تُجعل المشابهة في الصورة أمارةً على الاشتراك، والله أعلم.

أما صورة الشبه في الحكم والمقصود: فكقول الشافعي في النّية ـ هل تُعتبر في الوضوء؟! ـ: «طهارتان فكيف يفترقان؟!» إشارة إلى أنّ كل واحدة منهما طهارة حُكمية وجبت في غير محلّ موجِبها لا يعقل معناها. وكقولنا في خيار الشرط: «إنه يُورث كخيار الردِّ بالعيب؛ لأنهما شُرعا لمقصود واحد، وهو دفع الغبينة واستدراك الظُّلامة». وكقولنا في العبد الكثير القيمة: «إنه يُضمَن بكماله كالعبد القليل القيمة؛ لأنهما استويا في الرِّق والماليّة». وكقول أصحاب أبي حنيفة في الزِّنى ـ هل يُثبِتُ حُرمة المصاهرة؟! ـ: «إنه سبب في حصول البعضية والجزئية، فأشبه الوطء المباح الواقع في صلب النكاح».

وحَدُّ قياس الشبه: إيهام اجتماع الأصل والفرع في الموجِب للحكم عند الله تعالى، مع جهل القائس به.

وقد اختلف أصحابنا فيه:

فصار عامة أصحابنا ومعظمهم إلى أنه حجة. ونقلوا عن الشافعي أنه استدلّ به وقال: «إذا كان الفرع يُشبِه أصلًا من وجه ويشبه أصلًا من وجهين ألحقته بأكثرهما شبهًا»(١).

وخالف من أصحابنا أبو إسحاق المَرْوَزِي، وأكثر أصحاب أبي حنيفة وقالوا[٢]: لا يجوز أن يحتج به. وأبو زيد(٣) منع من الاحتجاج به، وتمسك به واستدلَّ فقال: هذا استدلالٌ بالحكم على الحكم. ولَإنْ صَحَّ ذلك عنه،

---

(١) قال الشافعي: «**أصل ما يذهب إليه أهل العلم بالقياس أن يقولوا**: لو كان شيء له أصلان، وآخر لا أصل فيه، فأشبه الذي لا أصل فيه أحد الأصلين في معنيين، والآخرَ في معنًى، كان الذي أشبهه في معنيين أولى أن يُقاس عليه»، «**كتاب الرد على محمد بن الحسن**» ضمن «**الأم**» (٩/ ١٢١ ـ ١٢٢). وانظر: «**الرسالة**» (٤٠، ٤٧٩)، و«**الأم**» (٨/ ٢١٠).

[٢] في الأصل: (قال) كذا.

(٣) الدّبُوسي (ت٤٣٠هـ)، وانظر: «**تقويم أصول الفقه**» (٢/ ٦٦٠ ـ ٦٦٢، ٧١٧ ـ ٧١٩).

فقد ساعدنا في المعنى، وخالفنا في التسمية، فإنا لا نعني بقياس الشبه إلا الاستدلال بالحكم على الحكم.

وقد اختلف أصحابنا في تأويل قول الشافعي، فأما القائلون بقياس الشَّبه فإنهم أجروه على ظاهره، وقالوا: إذا كان الفرع يُشبه أصلًا من وجهين وأصلًا من وجه، فإنه يُلحق بأكثرهما شبهًا لأجل الشبه.

فأما أبو إسحاق ومن تابعه، حمل ذلك على أنه إذا أشبه فرعٌ أصلًا من وجه عِلَّته، وأشبه أصلًا آخر في عِلّته من وجهين، فإنه يُلحِقُه به بالعلّة. وأثرّ كثرةُ الشَّبَه في التغليب والترجيح؛ لأنه الذي وقع الإلحاق به.

وهذه المسألة تُبتنَى على حرف واحد، وهو أنّ المشابهة في الحكم والمقصود تُفيد غلبة الظن عندنا. **وعندهم**: أنها لا تُفيد.

أما دليلنا، فإنَّ علماءنا ادَّعوا[١] الإجماع، فقالوا: أجمع أصحاب النبي ﷺ على التمسك بقياس الشَّبَه، ولهذا روي عن عمر بن الخطاب أنه أراد أن يُفاوِت بين ديات الأصابع لتفاوتها في المنافع، وكان ذلك لأنها متساوية في المقصود، وكذلك ألحق ديات الأسنان بالأصابع لمشابهتها لها في المقصود وهو الانتفاع[٢]. وكذلك روي أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري كتابًا، وذكر فيه «أن اعرف الأمور، وألحق الأشباه بالأشباه»[٣]، وروي عن ابن عباس أنه قال: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أب الأب أبًا»[٤]، أشار بذلك إلى أنه يُشابهه، وكذلك رُوِي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه شَبّه الجدّ والإخوة بشجرةٍ انشعب عنها غُصن، وعن الغُصن أغصان، وزيدُ بن ثابت شَبّهه بنهرٍ انشعب منه جداول[٥].

---

[١] في الأصل: (ادعى) كذا.

(٢) تقدم (ص: ١٥١).

(٣) تقدم (ص: ٢٤٠).

(٤) تقدم (ص: ٢٤١).

(٥) تقدم (ص: ٢٤٣).

وفي الجملة: دليلُ السَّمع [الذي] دلّ[١] على كون القياس [حجة][٢]، ليس فيه تفرقة بين قياس الشّبه وقياس العِلّة؛ بل هو متناولٌ للجمع.

وأما من جهة المعنى، فإن علماءنا قالوا: أجمعنا على أنّ قياس العلة يكون دليلًا، فكذلك قياس الشَّبه، وهذا لأن قياس العلة ما كان دليلًا لِلَقَبه واسمه، وإنما كان دليلًا لما حصل به من غلبة الظن، وغلبةُ الظن حاصلةٌ في قياس الشَّبَه، فوجب أن يكون بمثابته. **أقصى ما فيه**: أنّ الظنّ الحاصل بقياس الشَّبَه دون الظن الحاصل بقياس العلة، وذلك لا يكون مانعًا، فإنّ مراتب الظنون لا يمكن حصرها، فانحطاط بعضها عن بعض لا يكون مانعًا. **وصار هذا بمثابة العلل**، فإن الظن الحاصل بها ليس على وتيرة واحدة، فإن من العلل ما هو خفي، ومنها ما هو جلي. وكذلك شهادةُ من ظاهره العدالة مقبولة، وتُفيد ظنًّا، وشهادةُ من جمع العدالة والنزاهة مقبولة وإن كان الظن الحاصل بها فوق ذلك الظن، ولم يقتضِ ذلك إخراجَ تلك الشهادة التي قَصُر الظن فيها عن أن تكون معمولًا بها، كذلك هاهنا.

يدل عليه: أنّ الأقيسة شهود الله تعالى على الأحكام، فتصير بمثابة الشهود عند الحاكم. ثم إنّ الشهود إذا غلب على ظن الحاكم صدقهم وَجَبَ عليه قبول أقوالهم، فكذلك الأقيسة، متى غلب على الظن صحتها وجب قبولها.

يدلّ عليه: أنّ الشرع اعتبر قياس الشَّبَه في باب الشهادات، فإنّ مَن كانت أفعاله الظاهرة على موافقة الشّرع استدللنا باعتدالها على اعتدال أقواله حتى حكمنا بصدقه، وإن جاز أن يكون كاذبًا. وعلى عكسه: مَن خالفت أفعاله الظاهرة أحكام الشرع استدللنا بذلك على مخالفة أقواله، حتى حكمنا بكذبه وإن جاز أن يكون صادقًا، فكذلك هاهنا، إذا شابه الفرعُ الأصل في مقصوده وخاصّته، استدللنا بذلك على موافقته له في حكمه.

يدلّ عليه: أنّ الفرع إذا شابه الأصل في مقصوده وخاصيته دلَّ ذلك على

---

[١] في الأصل: (دليل سمعي دل)، ولعل المثبت أشبه وأبين.

[٢] في الأصل: (علة) والمثبت أشبه.

مماثلته له، والشيئان إذا تماثلا غلب على الظن اجتماعهما في موجب الحكم، فإن الظاهر أنّ الشرع لا يَرد بالتفرقة بين المتماثلات، [ولا يكون][١] المماثلة تَثبت بالشّبه بل بالعلة، إلا أنا لا نعلم وجودها قطعًا، لكن المشابهة في الخاصية والمقصود تدلّنا على وجودها في الجملة والإبهام. ولا فرق في ترتيب الأحكام بين العلة الموجودة ظاهرًا، وبين ما وُجِدت بطريق التقدير. وصار هذا كما نقول في قول الصحابي إذا خالف القياس، فإنا نُقدِّر وجود السُّنَّة والنقل، فإنه لا يجوز أن يقوله قياسًا؛ لأنه غير مُنقاس، ولا يجوز أن يقوله تشهيًا، فثبت أنه ذكره عن توقيف، ثم يُسوَّى بينه وبين السُّنَّة المنطوق بها في ترتيب الحكم عليها، كذلك هاهنا.

ومِن أصحابنا مَن تمسك بفصل القِيافة، وقال: إنما يَعتمِد القائف في إثبات النَّسَب على كثرةِ الأشباه، فإذ جاز العمل بها، فكذلك بقياس الشَّبه. **إلا أنا لا نعتمد على ذلك**؛ لأن الخصم يخالف في ذلك، وبناء الخلاف على الخلاف [مُصادرة][٢].

أما شبهتهم، فإنهم قالوا: إخراج حكم الأصل على الفرع لا يخلو إما أن يكون لمشاركته إيّاه في العلة، أو في وصفٍ مُطلقٍ وحكمٍ أجنبي عنه؟!

لا جائز أن يُقال: لمشاركته في العلّة، فإن ذلك يكون قياس معنى، وإنما نتكلم في قياس الشبه.

ولا يجوز أن يكون لمشاركته في وصف مطلق وحكم أجنبي؛ لأنّ ذلك يُفضِي إلى أن يُلحَق الواحد بجميع الأصول، وهذا لأنه ما من فرعٍ إلا ويُشابه أصلًا من وجه أو في حكم، فإن الوضوء والتيمم يُشبهان إزالة النجاسة من حيث إنّ كل واحد منهما طهارة. وكذلك الأموال تُشابه الدّماءَ من حيث إنّ كل واحد منهما معصوم محترم، ولكن لا يُكتفَى بذلك في إيجاب القصاص في الأموال، كذلك هاهنا. ولأن ذلك يُفضِي إلى أن يخرج هذا عن الضبط،

---

[١] ما بين [ ] تحرف في الأصل إلى (بل تكون).

[٢] ما بين [ ] بياض في الأصل، ولعله الذي قدرته.

وذلك لا وجه له، **يُحققه**: أن الأصل ألَّا تثبت الأحكام؛ لأنّ الأصل براءة الذمة، فلا تثبت إلا لعلة ظاهرة، ولا تظهر العلة هاهنا.

فإن قال الخصم: العلة موجودة، ولكن القياس لا يَقطع بوجودها ولا يُطَّلَع على عينها. **قلنا**: هذا باطل، فإن القياس مُتعبّد ببناءِ الحكم على العلّة الظاهرة، أما مجرّد التخيّل والتوهم فلا يَكفي، وبهذا الطريق أبطلنا قياس الطّرد، فكذلك قياس الشّبه يكون باطلًا.

والجواب عن كلامهم:

إما قولهم: (لا يخلو إما أن يَجري حكم الأصل على الفرع لمشاركته في العلة، أو في وصف مُطلق). قلنا: لا بهذا ولا بهذا، وإنما نجريه عليه لأنّ اشتراكهما في الخاصّية والغَرَض والمقصود يُغلّب على الظنّ اجتماعهما في الموجِب للحكم عند الله على طريق الإبهام والإجمال، وإن لم يعلم ذلك ظاهرًا.

والفرق بين قياس الشبه والعلة: أنّ في قياس العلة: يُعلم وجود الموجِب للحكم في الأصل من حيث الظاهر لا القطع، وفي قياس الشبه: يُتوهمُ ذلك ويَغلب على ظننا وجوده، فصار بمثابة السُّنَّة المقررة والمنطوق بها في إثبات الأحكام سواء، كذلك هاهنا.

وقولهم: (إن الأصل ألَّا تثبت الأحكام). قلنا: ولكن هذا الأصل متروك، فإنا نحكم بشَغْل الذِّمة بخبرِ واحد وبقول شاهد وبقياس العلة، لما فيه من غلبة الظن، وغلبةُ الظن هاهنا حاصلة.

فإن قالوا: فأين غلبة الظن؟! **قلنا**: هي حاصلة لاشتراكهما في الغَرض والخاصيّة والمقصود، ولهذا عَسُر على الخصم التفصِّي عن فصل الطَّرَف[١] في مسألة الحرّ بالعبد، والتيممِ في مسألة النية في الوضوء، والعبدِ القليل القيمة في مسألة قيمة العبد، ما كان ذلك إلا لأنهما اشتركا في الخاصية والمقصود، فغلب على الظن اجتماعهما في الموجِب للحكم، بخلاف قياس الطّرد، فإنه لا يَغلب على الظن بحال.

---

[١] يعني: القصاص في الأطراف.

فَصْلٌ

ومِن شرط قياس الشّبه: أن يكون ناقضًا لكلٍّ معنىً يُبدِيه الخصم، ولهذا كلّ معنىً أبداه أصحاب أبي حنيفة في مسألة قيمة العبد بطل بالعبد القليل القيمة. وكذلك كل معنىً أبدوه في مسألة الحرّ بالعبد يَبطل بالطَّرَف.

ومن شرطه: ألَّا يتقدَّم على قياس المعنَى، حتى إذا صح قياس المعنى للخصم بطل التمسك بالشَّبَه؛ لأن العلة في قياس المعنى ظاهرة، وفي الشَّبَه خفيَّة، فلا تُقدّم الخفية على الظاهرة، كما لا تُقدّم السُّنَّة المُقدّرة على السُّنَّة المنطوق بها.



[ذكر الأدلة المختلف فيها]

هذه الأدلة(١) **التي يُبتَنَى عليها الأحكام الشرعية**[٢] **وتجب بها.**

فإن قيل: فلا دليل سواها؟! **قلنا**: لا دليل عندنا يُوجِب حكمًا سوى هذه الأدلة، أعني: الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس.

فإن قيل: فالعقل عندكم لا حكم له؟! **قلنا**: **عندنا** لا حكم له، ولا يَثبت شيءٌ من الأحكام إلا بالسمع المنقول، لا بقضِيّات العقول.

وأما مَن عدا أهل الحق من أصناف الخلق؛ كالمعتزلة والكراميَّة(٣) والرَّافضة وغيرهم، فإنهم قالوا: الأحكام تنقسم، فمنها ما يثبت بالعقل، ومنها ما يثبت بالنقل.

فأما ما يثبت بالعقل، فكقُبح الكذب، وحُسن الصدق.

وأما ما يُعلم بالشرع، فكحُسْن الصوم والصلاة والحج والزكاة.

ثم ما يثبت بالعقل، عندهم ينقسم إلى: ما يُعلم بضرورة العقل وبديهته. وإلى ما يُعلم بالنّظر والاستدلال.

فأمَّا ما يُعلم بالضرورة، فكالعلم بقُبح الكذب الذي فيه مضرَّة، وحسن الصدق الذي فيه منفعة.

وأمَّا ما يُعلم بالنّظر، فكالعلم بقُبح الصدق الذي فيه مضرَّة، وحُسن الكذب الذي فيه مصلحة.

---

(١) هذا تقرير ما تقدم له بيانه من ترتيب الأدلة الموجبة للأحكام الشرعية، وليس بين أيدينا مما بقي من الكتاب سوى كتاب القياس، وأكثر كتاب الإجماع.

[٢] في الأصل: (الشريعة). ويحتمل أن يكون السياق (الأحكام [في] الشريعة).

(٣) اختلف الناس في ضبط هذه النسبة، والذي عليه أهل الضبط والمعرفة بالرجال: أنه بفتح الكاف وتشديد الراء. «**الإكمال**»، لابن ماكولا (٧/ ١٦٤)، و«**الأنساب**»، للسمعاني (١١/ ٦٠)، و«**تاريخ دمشق**» (٥٥/ ١٢٨).

ونُقل عن محمد بن الهَيْصَم ـ من شيوخ الكرامية ـ أنكار هذا الضبط، وأن الصحيح فيه: كسر الكاف وتخفيف الراء. «**النكت على ابن الصلاح**»، للزركشي (٢/ ٢٨٨)، و«**أعيان العصر للصفدي**» (٥/ ١٦).

واعلم أنه ليس المراد بقولهم: «إن العقل مُوجِب»، على معنى أنه علة فيه، فإنّ العقل نوعٌ من العلوم، وتعلّق العلم بشيءٍ لا يكون علة فيه، ألا ترى أنّ مَن عَلِم زيدًا قائمٌ[١] لا يكون علمه عِلّةً في قيام زيد؟! كذلك هاهنا.

فعند هذا اختلفوا:

فمنهم مَن قال: حُسن الأشياءِ وقُبحها إنّما ثبت لذواتها.

ومنهم مَن قال: إنما عُرِف ذلك لصفاتٍ قائمةٍ بها(٢).

وأمَّا ما ثبت بالسمع؛ كالصوم والصلاة وغيرهما من العبادات فإنّ العقل لم يَنقطع نظرُه عنها في الجملة وإن انقطع في التفصيل، وذلك لأنّ العقل قَضَى قضاءً كليًّا، وحكم حكمًا جُمليًّا أنّ كلّ ما أفضَى إلى حَسَنٍ فهو حَسَن، وكل ما أفضَى إلى قَبيحٍ فهو قَبيح، إلا أنّ وجه القُبح والحُسن لم يُعلم فيها إلا من قِبَل الشرع، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، حتى لو عَلِمنا وجه الحُسن فيها بالعقلِ لأوجبناها كما أوجبنا غير هذا. **وصار هذا** بمثابة حكيم قال: اجتنبوا السمومَ فإنها تَقتل، فإنه يجب بحكم هذا الخطاب علينا اجتناب كلّ سُمٍّ قاتل، فإذا أخبرنا مُخبر أنّ هذه الحشيشة ـ مثلًا ـ سُمٌّ وَجَب اجتنابها بحكم ذلك الخطاب السابق، فكذلك هاهنا وجب أن يكون بهذه المثابة.

وأما أهل الحق، فإنّ الحَسَن عندهم ما حَسَّنه الشّرع، والقَبيح ما قبَّحه. ولا يَعنون بقولهم: «إنّ الحَسن ما حَسَّنه الشرع»، على معنى أنّ الشرع كاشفٌ عن وجه الحسن فيه، وإنما علةُ كونه حَسنًا: قول الشرع: «افعل»، وعلة كونه قبيحًا: قوله: «لا تفعل».

---

[١] كذا، وتقدم له مُثل، وتخريجه في ما تقدم (ص: ٩٩).

(٢) مشهور بين المتكلمين الصفاتية أن من المعتزلة من يقول: بأن القبح والحسن يثبت لذوات الأشياء وأعيانها، ولا تكاد تجد المعتزلة يذكرون هذا عن أحد منهم، وإنما المعروف عندهم أن قبح الشيء وحسنه يرجع إلى: ما يختص به من صفات، أو ما يؤدي إليه من المآلات. وينكرون على من يثبت الحسن والقبح لذات الشيء، انظر: «**المغني**»، للقاضي عبد الجبار (٦/ ١/ ١٨، ٣١، ٥٧، ٧٧).

وهذه المسألة مبنيةٌ على حرف واحد، وهو أنّ قُبْح الأشياءِ وحُسنها ما كان لذواتها ولا لصفاتٍ قائمةٍ بها عندنا. **وعندهم**: أنه كان لأحدِ هذين المعنيين.

أما دليلنا، قلنا: في المسألة مسالك: المسلك الجَدَلِي، والمسك الإلزامي، والمسلك البُرهاني.

فأما المسلك الجدلي، فنقول: الخصوم عاجزون عن إثبات مذهبهم، وكلّ من انتحل مقالةً وادَّعى مذهبًا وعجز عن نُصرته وإقامة الدّليل على صحته كان باطلًا في نفسه؛ لأن المذاهب تثبت بالأدلة لا بالدّعاوَى.

بيان أنهم عاجزون: وذلك أنهم يَدَّعُون أنّ حُسن الصِّدق وقُبح الكذب يُعرف ضرورة، ونحن نُنكر ذلك ونخالف فيه.

وحقٌ واجبٌ أنّ كلَّ أمرٍ ضروري: لا يُتصوّر فيه وقوع خلاف ولا إنكار، ألا تَرى أنّه لما عُلِم أن الواحد أقل من الاثنين، وأنّ الجسم لا يكون في مكانين، والسَّواد والبَياض لا يجتمعان، لا يقع في ذلك خلاف، سِيّما من الخلق الكثير والجَمِّ الغَفِير الذين لا يُحصيهم عددٌ ولا يَحويهم بلدٌ. **وإنما يَقع الاختلاف في الأمور النّظرية**، لِدقة مداركها وخفاء مسالكها واختلاف طبقات الناس فيها، **فإن مِن الناس** مَن يستثقل أعباء النظر فيَركَن إلى الهُوَيْنَى والدَّعَة، ويستوطئوا مركب العجز جموحًا. ومنهم مَن يستخف أعباءه ويَتحمّل أثقاله، فأما المستثقلون، فلا يُدرِكون شيئًا، وأما المستخفون فينقسمون إلى: حائدٍ عن صَرْف النّظر جائرٍ عنه، وإلى مُستَنِد في طريقه سالكٍ سَنَنه وسَبيلَه. فأما الحائدون، فلا يُدرِكون شيئًا، وأما المستندون فيُقَسَّمون إلى: مُقصّرٍ ومُستكمِل، فأما المقصرون، فلا يُدرِكون شيئًا. وأما المستكملون، فهم المدركون وهم القليلون، وبذلك وصفهم الله في كتابه فقال: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ۝١٣ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ۝١٤﴾ [الواقعة: ١٣، ١٤]، فمِن هاهنا نشأ الخِلاف ووُجِد المُناكِر[١]. **وأما الأمور الضرورية**، فلا يُتصوّر مثل هذا فيها.

[١] كذا في الأصل.

فهم الآن بين أمرين: إما أن يدّعوا الضرورة، أو يُقيموا الدّليل على صحة مذهبهم؟! **فإن صاروا إلى ادعاء الضرورة**، فقد أبطلناه. **وإن أقاموا عليه دليلًا**، فهذا باطل من **وجهين**:

أحدهما: أن ذلك عدولًا عن دعوى الأدلة.

الثاني: أنّ كل أمرٍ نظري لا بدّ أن يَستنِد إلى ضروريٍ مِن جِنسه، وكلُّ شيءٍ يَدَّعِي الخصم فيه الضرورة فنحن ننكره، فيُفضِي ذلك إلى أن يكون هذا الدليل النظري مَبنيًّا على أمر ضروري لا يُوصل إليه إلا بعد تقدُّم أصولٍ نظريةٍ لا نهاية لها، وذلك محال؛ لأنّ كلّ ما لا يَتناهَى يتسلسل، وكل ما يتسلسل لا يتحصّل[1]، فلا يجوز أن يصار إليه.

اعترضوا على هذه القاعدة من أوجه:

أحدها: أنهم قالوا: أنتم عرفتهم حُسن المستحسنات وقُبح المستقبحات بالعقل، ولكن جاحدتم وكابرتم وأظهرتم خلاف ما أضمرتم، وإلا فإذا عدتم إلى الإنصاف فلا يقع بيننا وبينكم خلاف.

والجواب عن هذا: أنا نقول: نَقلب هذا الكلام عليكم، فنقول: بل أنتم جاحدتم وكابرتم وأظهرتم خلاف ما أضمرتم، فإنكم عرَفتم حُسن الأشياء وقُبحها بالشرع، فلم تكن دعواكم بأولى مِن مثلها. **وعلى الحقيقة**: إذا آل الأمر إلى الدَّعاوَى ابتدرها كل ضالٍّ وغاوٍ.

ومن وجه آخر: وهو أنّ المُجاحدة والمناكرة فيما هذا سبيله وقَبِيله إنَّما تتحقق من طائفة يسيرة وشرذمة قليلة في مُدةٍ يَسيرة، ثم يظهر ذلك وينكشف عن قُرب وكَثَب. **أما على مثل أهل الحق** ـ مع أنهم خلق عظيم لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد ـ فلا يجوز، [فإنّا لو][2] جوَّزنا على مثلهم التواطؤ على الكذب أفضَى ذلك إلى تحريك قواعد النبوات وتشويش أمور المعجزات، فإنا ما عرفناها بطريق المشاهدة والعَيان، وإنما عرفنا بطريق الأخبار المتواترة،

---

[١] في الأصل: (ينحصل)، ولعل المثبت أشبه، ولست منه على ثقة.

[٢] تحرف في الإصل إلى (ما قالوه).

ونحن واثقون بما أدّته إلينا من الأنباء مستيقنون صحته، فإذا جَوَّزنا على مثلهم الكذب أفضَى إلى إبطال هذا الأصل العظيم، وذلك مما لا يجوز بحال.

فإن قالوا: أليس إنّ المُشَبِّهة خلق كثير وجمٌّ غفير؛ بل ربما زاد عددهم على عددكم أضعافًا مضاعفة، ومع ذلك قد اتَّفقوا على جحد الضرورة وإنكار المحسوس، فإنهم ادَّعوا قِدَم الحروف، ونحن وإيَّاكم توافقنا على حَدَثِها، فإن لها أولًا وآخِرًا، وأدلتها أظهر من ذلك، وإن كانوا قد جاحدوا الحقيقة في ذلك، فكذلك يجوز على مثلكم أيضًا مثل هذا.

الجواب، قلنا: لا نُسَلِّم أولًا أنّ المُشَبِّهة ادَّعوا قِدم الحروف؛ بل هم أعقل من ذلك، ولهذا إذا قلنا لهم: متى أنزلت هذه السورة؟! قالوا: في اليوم الفلاني. ومتى كتبت؟! قالوا: في اليوم الفلاني. وهذا اعتراف منهم بالحَدَث، فإنا لا نَعنِي بالمُحدَث إلا ما له أوَّلٌ وآخِر إلا أنهم[١] تحاشوا عن إطلاق اسم الحَدَث عليها احترامً[٢] لكلام الله تعالى وتعظيمًا له، وظنوا أن في ذلك نقصًا يرجع إلى الله. ونحن إذا ضربنا لهم الأمثالَ وأكثرنا لهم الاستشهادات، رجعوا عن ذلك، فإنا نقول لهم: أليس إنّ الأنبياء والمرسلين والملائكة والمُقَرَّبين والعرش والكرسي واللوح والقلم ومكة، هذه كلها مخلوقات معظمة محترمة، وأنها بأسرها محدثة، وإطلاق اسم الحَدَث عليها ما اقتضَى نقصًا فيها ولا نسبته إلى الله؟! فكذلك في الحروف مثله. **أما نحن، فإنا مُصرّون** على إنكار ما يدَّعونه مُقيمون للأدلة القاطعة عليه، فلا يجوز علينا مثل ذلك.

اعتراضهم الثاني: قالوا: حُسن الأشياء وقبحها إنما عُرِف بالعقل، ولكنّ الله ما خلق لكم العلم بذلك، وهذا لأن العقل عبارة عن نوعٍ من العلوم الضرورية، وهو العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلاتِ ووجوب الواجبات، ونحن زدنا فيها فقلنا: وتقبيح المُستَقبَحات، وتحسين المُستَحسَنات، فإذا كان العقل عبارةً عن جملة هذه العلوم، فيجوز أن يكون الله

---

[١] في الأصل: (أنه)، والمثبت أشبه.

[٢] كذا، وهو شائع في الأصل، وتقدم التنبيه عليه (ص: ٩٩).

تعالى قد خلق لكم بعضها دون البعض، فإنه يجوز أن يخلق الله تعالى جميع هذه العلوم لشخص، ويجوز ألَّا يخلق لشخص آخر شيئًا منها، فكذلك يجوز أن يكون الله خلق لكم بعض هذه العلوم ولم يخلق البعض.

والجواب عن هذا أن نقول: العقل وإن كان عبارة عن هذه العلوم، ولكن العلوم الدّاخلة في حَدِّ العقل علوم متلازمة متضامّة، فلا يتصور أن يخلق الله بعضها دون البعض، فإنه لا يجوز أن يكون شخصٌ عالمًا بجواز الجائزات، ولا يعلم استحالة المستحيلات ولا وجوب الواجبات، فلو كان ما ذكرتموه من العلم داخلًا في حَدِّ العقل لما تصور وجود عاقلٌ إلا وهو متصف به وعالم بحقيقته، ولما وجدنا هذا الخلق العظيم مُنكرين له عرفنا بذلك أنه ليس بداخل في حَدِّ العقل بوجهٍ ما، والسّر في ذلك: أنّ الأمور المتلازمة المتضامّة وإن كانت متغايرة، فإنه لا يُتصور انفكاك بعضها عن بعض، ألا تَرَى أنّ الإرادة لما كانت ملازمة للعلم ـ لأنه لا يُتصور أن يُرِيد الإنسان شيئًا إلا وأن يكون عالمًا به ـ، فلا يتصور كون الشخص مريدًا إلا ويكون عالمًا، وإن كانت الإرادة غير العلم. وكذلك أيضًا مَن علم أنّ زيدًا قائم عَلِم أنه عالم بقيام زيد، وهما علمان متغايران، ولكن لمّا كانا متلازمين لم يُتصور انفكاك أحدهما عن الآخر. وكذلك أيضًا الباري ﷻ يَعلم الأشياء بأسرها بعلمٍ واحد ليس فيه تَكَثُّر ولا تعدُّد، فلما كانت المعلومات بأسرها متلازمة بالإضافة إلى إحاطة عِلم الله لم يُتصور وجود معلوم إلا واللهُ عالمٌ به، فكذلك هاهنا، لو كان هذا الفَنُّ من العلم داخلًا في حَدِّ العقل لم يُتصوَّر وجود عاقلٍ إلا وهو محيطٌ به.

جواب آخر ذكره بعض أصحابنا فقال: العقل وإن كان عبارة عن هذه العلوم إلا أنَّ الله أجرى العادة وطَرَد السُّنَّة بأن هذه العلوم لا يُتصور انفكاك بعضها عن بعض، فلا يخلق بعضها لشخص ولا يخلق له الباقي، ونحن واثقون بمُطَّرِد العادة ومُستمر السُّنَّة بحيث لو أردنا أن نُشكِّك أنفسنا في ذلك لم نَجد إليه سبيلًا، فإنا نعلم أنّ دِجلة يجري ماء، وأن الجبال حجارة صماء، وإن كنا نُجَوِّز أنّ الله يَقلب دجلة دمًا عَبيطًا، وصفائحَ الجبال ذهبًا إبريزًا، فلو أخبرنا مخبر بذلك لم نعتدَّ بقوله ثقة منا باطّراد العادة، فكذلك هاهنا. **إلا أن**

هذا الجواب ضعيف؛ لأنهم يقولون: التمسك بمطّرد العادات مما يجوز خرقُه وإبطاله، فإن الله يجوز أن يقلب دجلة دمًا والجبال ذهبًا، واطّراد العادة لا يَمنع من هذا، فكذلك هاهنا، العادة وإن كانت جارية بأن الله لا يخلق بعضَ هذه العلوم لشخص ويَحرِمه بعضها، ولكن يجوز أن يخرق هذه العادة في حقكم. **فعرفنا أنّ هذا الجواب لا اعتماد عليه**، وإنما الجواب المعتمد عن هذا الاعتراض هو الأول.

اعتراضهم الثالث، قالوا: أنتم قد ساعدتمونا على المقصود والغرض، وإنما خالفتمونا في طريقه، والخلاف في الطريق مع اتفاق على المقصود لا يُؤثر.

وبيان ذلك: أنا نحن ندَّعِي أنّ العدل والإحسان وإسداء المعروف وإنقاذ الغرقى والهَلْكى حَسَنٌ، وأنّ إيلام البرِيء العَرِي عن الإساءة والجُرم والجَور قبيح، وأنتم معترفون بذلك، إلا أننا نحن نقول: إن طريق ذلك ومدركه العقل، وأنتم تقولون: طريقه ومدركه الشرع، فكان حاصل الخلاف منكم راجعًا إلى طريق الحكم لا إلى نفسه، فصار بمثابةِ خلاف الكَعْبِي لنا في العلم الحاصل عقيب أخبار التواتر، فإنه راجعٌ إلى الطريق لا إلى الحكم، فإنّا وإيَّاه اتفقنا على أنّ العلم يحصل عقيب الإخبار، ولكنه يقول: هذا العلم إنما حصل بالنظر. ونحن نقول: إنما حصل ضرورة، فكان اختلافًا في طريق الحصول، فكذلك هاهنا.

والجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما بعكس هذا الكلام عليهم، فنقول: بل أنتم ساعدتمونا على الحكم، وخالفتمونا في طريقه، فإن حُسن هذه الأشياء وقُبحها إنما عُرِف بالشّرع، ولكن لسرعة دَرْكِها ووضوح مسلكها تخيَّلتم أنها مُدرَكة بالعقل، وليس الأمر كذلك؛ بل إنما عُرفت شرعًا، ولكن لمّا نزلت في درجةٍ الوضوح والجلاء ظننتم أنها معلومة بالعقل، وصار هذا بمثابة مَن أشال ذَرَّة من الأرض، فإنه يعتقد أنه لا وزن لها ولا ثقل، وليس الأمر كذلك؛ بل لها وزن وثِقل، ولهذا إذا انضم إليها أمثالها وأشكالها ظَهَر ثِقَلُها وبان وزنُها، إلا أنها على انفرادها لا يظهر ثِقَلها لخفة مؤونتها وقلة الكُلفة فيها، فكذلك هاهنا.

الجواب الثاني: أنا قد خالفناكم في الطريق، وهذا أمر متفق عليه، وخالفناكم في الحكم أيضًا من وجهين:

أحدهما: أن حسن الأشياء وقُبحها عندنا ليس بواجب، فإنا نُجَوِّز أن يَرِد الشرع بتقبيح المُستحسنات وتحسين المستقبحات، وأما عندكم فلا يجوز أن يَرِد الشرع بذلك.

الثاني: أن عندنا يجوز إيلام البريء العَرِيِّ عن الجُرم؛ كالصِّبيان والبهائم من غير اشتراط التعويض في الآخرة، وعندكم لا يجوز ذلك، إلا بعد اشتراط التعويض في دار الآخرة، فقد ثبتت المخالفة في الحكم وطريقه، فبان فسادُ هذا الاعتراض.

أمَّا المسلك الإلزامي ففيه طرقٌ:

الأول: أنَّ علماءنا قالوا: الخصوم يَدَّعون أنّ حُسن الأشياء وقبحها مما يُعرَف بالعقل، ولا بدّ من البحث عن حقيقة هذه الدَّعوى فنقول: لا يخلو إما أن تقولوا: إن الأشياء حَسُنت وقَبُحت لذواتها أو لصفات قائمة بها؟!

لا جائز أن يُقال: لذواتها، فإن الحُسن والقُبح لو كان من الصفات الذاتية لم يُتصور وجود الذات إلا بوجودها، وتوجد بوجودها[1]، ألا ترى أنّ التحيّز لمّا كان صفة ذاتية للجوهر لم يُعقل قط وجود جوهر إلا ويكون متحيزًا، فكذلك هاهنا، وجب ألَّا يُعقل وجود صدق إلا ويكون حسنًا، ولا كذب إلا ويكون قبيحًا، ونحن نرى كذبًا وهو حسن، وصدقًا وهو قبيح، **وصورته المعلومة**: أنه إذا فَرَّ النبي من ظالم غاشم يَقصد قتله، فأُخفِي في مكان، فوجد الظالم على فوهة ذلك الطريق إنسانًا فسأله عنه، فإنّ الصدق منه قبيح، وإن الكذب حَسَن، فلو كان الحُسن والقُبح من صفات الذّات لما تُصوِّر انقلاب الصِّدق مَضرةً وقبيحًا، والكذب مصلحة وحَسنًا، وحيث تُصوّر ذلك دلَّ على بطلان هذا القسم.

ولا جائز أن يقال: حسن الأشياء وقُبحها لصفات قائمة بها، فإن الحسن

---

[1] كذا.

والقبح صفات، والصدق والكذب أقوالٌ، وأنها أعراض ومعان، والمعاني لا تقوم بالمعاني.

اعترضوا على هذه القاعدة، وقالوا: عندنا الأشياء إنما حسنت وقبحت لذواتها، وقولكم: إن ذات الصدق يَتبدل فتصير قبيحة بعد أن كانت حسنة، ويصير الكذب حَسَنًا بعد أن كان قبيحًا، ليس الأمر كذلك؛ بل الذات على ما كانت عليه، فإن الكذب في هذه الصورة التي فرضتم قبيحٌ إلا أنه احتُمل لما يُفضِي إليه من المصلحة التي تُوفي عليها وتُربِي، وهو حفظ مُهجة هذا النبي وبقاء دينه ومِلَّته، وكذلك الصدق حَسن إلا أنه مُنع منه لما يتضمن من المفسدة العامة، ومثل ذلك جائز، فإنا نعلم أنّ قطع اليد قبيح وأنه مؤلم، ثم لما وقعت ـ والعياذ بالله ـ في يد إنسان آكِلَة، فإنه يَعمِد إلى قطع اليد وإن كان قبيحًا، لما يتضمن من عموم المصلحة الذي تُوفي على ذلك وتُربِي، وهي حفظ الجملة وبقاء الحياة، فكذلك هاهنا.

ومنهم من قال: الأشياء عندنا ما حسنت لذواتها، وإنما حسنت لصفات قائمة بها، وقولكم: (إن الصفات معان، والمعاني لا تقوم بالمعاني)، لا يصح، فإنا نحن لا نقول: إن الصفات التي صارت بها الأفعال حسنة وقبيحة مِن قبيل المعاني والأعراض، وإنما هي مِن قَبيل الأحوال، إلا أن اسم الصفة يتناول الحال والعَرَض جميعًا، ويجوز أن يتصف العَرَض الواحد بعدد من الأحوال، هذا كما نقول في السَّواد، فإنه عَرَض وإنه يوصف بكونه قائمًا بالمَحل، ويكون محدثًا، ومعلوم أنّ هذه أحوال تَوَارَدت واعتورت هذا العَرَض الواحد، فكذلك هاهنا، يجوز أن يكون الكذب متصفًا بأحوال متعددة اقتضت كونه حسنًا، وحالة اقتضت كونه قبيحًا.

الجواب عن هذه الاعتراضات:

أما قولهم: (إن ذات الصدق والكذب ما تَغَيَّرت، وإنما احتُمِل ما فيها من القُبح لما يُفضِي إليه من المصلحة، كقطعِ اليد). قلنا: يلزمكم على مساق هذا الكلام أنه يجوز على الله سبحانه الخُلف في أقواله والكذب في كلامه لمصلحة تَقتضِيه وتُفضِي إليه، وهذا من مذهبكم لا يَبعد، فإن كلام الله عندكم

من صفات الأفعال لا من صفات الأقوال، ولهذا قلتم: يجوز أن يخلق الله كلامَه في حَجَر وشَجَر ـ وتعالى الله عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا ـ، فإذا أجزتم أن يُحتمل فعل قبيح لما يُفضِي إليه من المصلحة وعموم الفائدة فَجَوِّزوا الخُلف في كلام الله نظرًا إلى ما يتضمن من المصلحة.

وهذا الإلزام للمعتزلة ألزمُ من طوق الحمام للحمام، فهُم فيه بين أمرين: تناقض مذهب، وتناقض دين:

فإنْ ارتكبوا هذا الأمر الشنيع، وجَوَّزوا على الله مِثل ذلك، فقد انسلوا عن رِبقةِ الدِّين، وخرجوا من زُمرةِ المسلمين.

وإن هُم مَنعوا من ذلك، فقد أبطلوا مذهبهم وأفسدوا قاعدتهم.

وبهذا نجيب أيضًا عن قول مَن قال منهم: (إن الأشياء حسنت وقبحت لصفات تقوم بها، وإن هذه الصفات مِن قبيل الأحوال، وإن العَرَض الواحد يجوز أن يَعتور عليه أحوالٌ عِدَّة)، فنقول: جَوِّزوا على الله الخُلف في كلامه لحالٍ يقتضيه، وهذا لا يرتضيه ذو دِين.

ومن جملة طُرُق الإلزام أنا نقول: القتل قِصاصًا كالقتل ابتداءً واعتداء، فيما يرجع إلى الصفات الذاتية والقضايا النفسيَّة، فلو كانت الأشياء حَسُنت وقبحت لذواتها لوجب أن يُقال: القتلان جميعًا قبيحان أو حسنان؛ لأنهما ما اختلفا في الذات ولا في الصفات، وحيث وصف أحدهما بكونه حسنًا والآخر بكونه قبيحًا دلَّ على فساد ما ذهبوا إليه.

اعترضوا على هذه الطريقة وقالوا: القتل قصاصًا إنَّما كان حَسَنًا لما تضمن من حفظ العالَم وإبقائه على هذا النظام والتركيب، والقتل ابتداء إنَّما كان قبيحًا لما تضمن من إفساد العالَم وإبطال هذا النظام والتركيب، فحسن هذا لوقوعه على هذه الحالة، وقبح ذلك لوقوعه على تلك الحالة.

والجواب عن هذا الكلام أنا نقول: ولِم قلتم: إن إبقاء العالَم على هذا النظام والتركيب البديع يكون واجبًا حتى إن القتل الذي تضمَّن إبقاءه يكون حسنًا، والذي تضمّن إعدامه يكون قبيحًا؟! فإنا لو خَلَّينا مجرد العقول والآراء

لم نهتد إلى ذلك ولا قضينا بوجوبه، ولهذا تساعدنا جميعًا على الرّد على الأوائل الذين قالوا: إن إبقاء العالم على هذا النظام والتركيب واجب الوجود والبقاء؛ لأنه فائِض وجود الإلٰهية، ولهذا قال الله تعالى: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ١٧]، فأخبر سبحانه بجواز إهلاكهم وإعدامهم، إلا أن الشرع وَرَدَ وأخبر بإبقائهم إلى أَمَدٍ معلومٍ وغايةٍ مفهومة، وكان ذلك واجبًا بالشرع لا بالعقل، فقبل معرفة ذلك، القتلان جميعًا قد استويا في القضايا الذاتية والأحكام النفسية، فالقول بأن أحدهما قبيح وأن الآخر حَسَن تَحَكُّم لا تهتدِي إليه العقول.

ومن جملة طرق الإلزام: أن أصحابنا قالوا: مِن مذهب الخصم أنّ الفعل إذا وقع على حالةٍ تقتضِي مصلحة فإنه يكون حسنًا وإذا وقع على حالة تقتضِي مفسدة يكون قبيحًا، فيلزم من مساق هذا الكلام أن يكون الفعل الواحد في الحالة الواحدة حَسَنًا قبيحًا لاعتوار حالتين عليه، إحديهما تقتضِي المصلحة، والأخرى تقتضِي المفسدة لهم، وهذا لأنّ عند الخصم الصفات التي صارت بها الأفعال حسنة وقبيحة ليست[١] من قَبِيل الأعراض، وإنما هي من قبيل الأحكام، وجعل الفعل الواحد في الحالة الواحدة حسنًا قبيحًا من أمحل المحالات.

إلا أن هذه الطريقة ضعيفة مِن وجهين:

أحدهما: أنهم يقولون: عندنا من شرط أن يكون الفعل حسنًا: انتفاء جميع جِهات القُبح عنه، ومن شرط أن يكون الفعل قبيحًا: انتفاء جميع جهات الحُسن عنه، فلا يُتصوّر أن تجتمع فيه الجهات على هذا الوجه الذي تذكرونه، فقد بطل هذا الكلام.

الثاني: أنهم يقولون: الاعتبار عندنا بأغلب الجهتين وأرجح الجانبين، فإذا قَدَّرنا اجتماع حالتين أحدهما تقتضِي المصلحة والأخرى تقتضي المفسدة، فلا يجمع بينهما في الإطلاق؛ بل يُنظر إلى أرجحهما، فنصف الفعل به، فإن

[١] في الأصل: (ليس)، والمثبت أشبه.

ترجّحت جهةُ المصلحة حكمنا بكونه مصلحة من كل وجه، وإن ترجّحت جهة المفسدة حكمنا بكونه مفسدة من كل وجه، ولم يُنظر إلى الجِهة المغلوبة، وهذا لأن العاقل اللبيب إذا وقعت في يده الآكِلَة وخَشِي أن تتعدّى إلى نَفْسه قَطَع اليد، ومعلومٌ أنّ وجود الآكِلَة ما أخرج القطع عن أن يكون مؤلمًا ومُوجعًا، ولكن لمّا كانت جهة المصلحة في القطع أعم؛ لأنه يقتضِي حفظ جميع الجسد وصيانة النفس، فَعل ذلك وعَدَّه حسنًا، ولم يَنظر إلى ما يحصل في ضِمنها من ذلك الضرر، كذلك هاهنا.

وأما المسلك البرهاني، فطريق تقريره وتحقيقه: أنّا نبيّن ما الحُسن والقُبح اللَّذان وقع الاختلاف فيهما، وننصب عليه الدّليل والبرهانَ فنقول: معاشر المعتزلة، الحَسن والقَبيح ينقسم أقسامًا ويتنوع أنواعًا، فما الذي عنيتم بقولكم: «إن الحسن ما حسَّنه [العقل][١]، وإن القبيح ما قبَّحه [العقل]»؟!

إن عنيتم بالحسن ما كان حسنًا في المَنظر، والقبيح ما كان قبيحًا في المَنظر؛ كقولنا: إنّ هذا وجهٌ حَسَنٌ، وهذا وجه قبيح، وهذا ثوب حسن، وهذا ثوب قبيح، فهذا القَدْر مُسَلَّم لكم، ولا نُنازِعكم في أنّ هذا معلوم بضرورة العقل، وأنه غير متوقف على ورود الشرع به، ومَن أنكر ذلك فقد انسلّ عن حيّز الآدميين.

وإن عنيتم بقولكم: «الحَسَن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبَّحه»، الحسن الذي تستحسنه الأنفس وتميل إليه الطِّباع؛ كالأطعمة اللذيذة والأشربة المَرِيَّة والملابس الفاخرة وأشباه ذلك، فهذا أيضًا مُسَلَّم، فإنّ ذلك مما يُدرِكه كلّ ذِي طبعٍ سليم وحِسٍ مُستقيم؛ بل قد تشارك البهائمُ الآدميينَ[٢] في ذلك ولا يختصونَ به، فإنّ البهائم بطباعها تميل إلى ما ينفعها ويَسرّها، وتَفزع عمّا يُؤلِمُها ويضرّها. **فهذان القسمان مُسَلَّمان، ولا نُنازِعكم فيهما.**

وإن عَنَيْتُم بالحَسن: ما لفاعله أن يفعله وإذا فعله يستحق الثواب.

---

[١] في الأصل: (الشرع) وكذا في الموطن الذي يليه، والصواب ما أثبته.

[٢] في الأصل: (للآدميين)، والمثبت أشبه.

والقبيح: ما ليس لفاعله أن يفعله؛ بل عليه الامتناع منه، وإذا فعله يستحق عليه العقاب، فهذا القَدر مُسَلَّم. **ونحن نُثبت** بالدّليل القاطع أنّ هذا العلم لا يُدرَكُ بالعقل، وإنما يُعرف بالشرعِ **فنقول**:

الأفعال بأسرها بالإضافة إلى الله تعالى متساوية، والقول بأنّ بعضها حسن يُوجب الثواب، وبعضها قبيحٌ يُوجِبُ العِقاب تحكّمٌ تأبي العقول السليمة عن قبوله.

وبيان أنّ الأفعال بأسرها متساوية بالإضافة إلى الله: أنّ الله سبحانه لا غرض له في أفعال العباد، فإنه لا ينفعه شكرُ الشّاكِرين، ولا يضره كفر الكافرين، بل الله غني عن العالمين، والنفع والضر بالإضافة إلى الله سبحانه مُستحيلان، وإنما يُعقل ذلك في حق العباد، فإنهم عُرضةٌ الأغراض والمقاصد ومَظِنّة المفاسد والمصالح، فالأفعال بالإضافة إليهم تختلف، أما بالإضافة إلى الله، فلا اختلاف فيها، فلا نعلم منها حسنًا على ما فسرناه إلا ما قال: «افعلوا هذا». ولا قبيحًا إلا ما قال: «اجتنبوا هذا». أما العقل فلا يُعلم ذلك به.

أما شبهة المعتزلة، فإنهم قالوا: تطابق العقلاء من زمن آدم عليه السلام وإلى زماننا على أنّ الكُفر والظلم والجَوْر وإيلام البَرِيءِ عن الجُرم قبيح. وأنّ إسداء المعروف وإزداء(١) الإحسان والعدل حسن، وأن ذلك كان معروفًا بضروريات العقول وبداية[٢] الآراء، وتطابقوا على أنّ ذلك ما كان مدركًا إلا بضروريات العقول، ولهذا لو سألهم سائل: لم قبح هذا؟! ولم حَسُن ذاك؟! وما دليل التقبيح والتحسين؟! لعدّوه ناقصَ العقلِ قاصر الرأي منسوبًا إلى الرّكاكة والبلادة، ما كان ذلك إلا لأنه من الأمور الضرورية التي لا يُفتقر في معرفتها إلى دليل، ألا ترى أنه قد يكون أمرٌ مجمعٌ[٣] عليه، وأنه يكون مبحوثًا عنه ومدلولًا عليه، كما نقول في حَدث العالم مثلًا، فأرباب الشرائع بأسرهم

(١) أزدى: صنع معروفًا، «**تهذيب اللغة**» (١٣/ ٣٩، ٢٣٦).
[٢] كذا، وهو صحيح، ويحتمل (بدائه).
[٣] كذا، وتقدم تخريج مثله (ص: ٩٩).

المسلمين واليهود والنصارى وكل ذي مِلَة اتفقوا على حَدَث العالم وقِدَم الصانع، إلا أنّ ذلك لم يكن مُدركًا بضرورة العقل، وإنما طريق دَرْكه وسبيل معرفته النظر والاستدلال = لم يقبح السؤال ولم يُنسب مُلتَمِسُه إلى قصور عقل وخَبَل؟! فلولا أن ما تنازعنا فيه من الأمور الضروريات لما قبح السؤال عن دليله، ولوجب إظهاره وإبرازه.

قالوا: **والذي يدلّ على صحة ذلك**: أنّ حُسن الأشياء وقُبحها لو كان معلومًا بالشَّرع لوجب أن يَختص بمعرفته أصحابُ الشرائع والمنتمين إلى الأديان والملل، ولمّا رأينا أن مَن أنكر الشرائع وجَحد العِقاب والثواب ولم يُقر بحشرٍ ولا نشرٍ كالبراهمة والزنادقةِ والملاحدةِ اعترفوا بذلك وتطابقوا عليه = عرفنا أنه كان معلومًا بضروريات العقول ومدركًا ببدائهها. **وهذا لِتحقيقٍ**، وذلك أنه إنما تتساوى الأقدام وتتماثل فيما كان من الأمور العقلية الضرورية، أما ما كان من قبيل الشرعيات والأمور النظريات، فإنّ الناس فيه يختلفون ويتفاوتون.

قالوا: **ولا جائز أن يُقال**: إنما قبح ما قبح من الأفعال وحسن ما حسن منها، لاختلاف أغراض الناس فيها وتَبايُن مقاصدهم لما فيها من صلاح شؤونهم وانتظام أمورهم. وذلك لا كلام فيه، وإنما نتكلم في قُبح الأفعال وحُسنها بالإضافة إلى الله، وهو متقدّس عن الأغراض والمقاصد[1]؛ لأنا نُسلِّم بأن يقول: إنما حسن ما حسن لعينه وذاته، وقبح ما قبح لعينه وذاته، فإنا إذا فرضنا أنّ إنسانًا انفرد في منزله وتوارَى عن عيون الناظرين فأمر ونهى وكذب وهذَى، فإنا نعلم قبح ذلك الفعل منه ضرورة، وإن لم يكن فيه ضررٌ عائدٌ إلى غيرهِ ولا مفسدةٌ مُلحَقةٌ بسواه، ولكنّه لمّا كان قبيحًا لعينه وذاته حَكمنا بقبحه في نفسه. **وكذلك** إذا فرضنا الكلام في حقِّ شخصٍ واحدٍ أمكنه التوصّل إلى مقصوده وغرضه بالكذب، كما أمكنه التوصل إليه بالصدق، فإنه يجد من نفسه باعثًا إلى الصدق داعيًا إليه زاجرًا عن الكذب صادًّا عنه، وإن

(١) كذا، والأغراض ـ على المعنى الذي ينفيه المؤلف ـ مما يثبته المعتزلة. ولكن المؤلف سيفصل هذا قريبًا.

لم يكن له في عين الصدق غرض، ولكن لمّا كان الصدق حَسنًا لعينه قصده وانتحاه، ولمّا كان الكذب قبيحًا لعينه هجره وتجافاه.

قالوا: ولا جائز أن يُقال: بأن له غرضً[١] في ذلك صحيحًا، وهو اغتنام الثواب في قول الصدق، وتَجنُّب العِقاب في ترك الكذب. **لأنا نقول**: نفرض الكلام في الملحد الزّنديق الذي لا يُقرّ بثواب ولا عِقاب، ولا يُؤمن بحشر ولا نشر، فإنه يجد من نفسه ما يبعثه على الصدق ويزجره عن الكذب.

قالوا: ولا جائز أن يُقال: إنّ له في ذلك غرضًا صحيحًا، وهو طلب الثّناء والمَحمدة بين الناس؛ لأنا نفرض الكلام في شخص تفرد بنفسه ولم يكن عنده من يُشاهِد أفعاله ليرجو مدحه ولا يخشى ذمَّه. وكذلك أيضًا إذا فرضنا الكلام في مَلِك عظيم تُوضَع له تيجان الملوك، وتَخضع له رِقاب الجبابرة، تفرّد عن عسكره وجنوده، فوجد فقيرًا أعمَى أبكم في مَهْمَهٍ قَفرٍ ليس فيه حَسيسٌ ولا أنيس، فإنه يجد الإحسان إليه حسنًا والإساءة إليه قبيحًا، وإن لم يكن له فيه غرض.

فإن قلتم: يرجو الثواب ويَخشَى العقاب. **فَرضنا** الكلام في حقِّ الملحد الزنديق الذي لا يُقر بثواب ولا عقاب.

فإن قلتم: يَجرِي في ذلك على عادةٍ له مرضية، وشِيَم صالحةٍ زكية، والعوائد مما يُتبع، والنفوس تتقاضَى أربابها باصطحابها والمداومة عليها، ولهذا قيل[٢]:

هي النفسُ ما عوَّدتها تتعوّد

---

[١] كذا، وتقدم له مثل كثيرة، وله تخريج فانظر: (ص: ٩٩).

(٢) أصل هذا الصدر لعلي بن الجهم السَّامي [بالمهملة] شاعر مفلقٌ فصيح مطبوع، وهو في أبيات بعده من مختار شعره وعيونه انظر: «**طبقات الشعراء**»، لابن المعتز (ص: ٣١٩، ٣٢١)، و«**الأغاني**» لأبي الفرج الأصبهاني (١٠/ ٢٠٢)، «**معجم الشعراء**»، للمرزباني (ص: ١٧٨)، وغيرها. وهي ضمن قصيدة طويلة في تكملة «**ديوانه**» (ص: ١٦٢). ولفظ البيت: «هي النفس ما حملتها تتحمل... وللدهر أيام تجور وتعدلُ»، ولكن يبدو أن المؤلف رَحِمَهُ اللهُ تبع لفظ شيخه أبي حامد الغزّالي في «**إحياء علوم الدين**» (٢/ ٣٦٩). **ومن شعر أبي الطيب المتنبي**: «لكلِّ امرئٍ من دهره ما تعودا»، «**ديوانه**» (ص: ٣٥٨).

قلنا: نفرض الكلامَ فيمَن[١] خلقه الله تعالى ابتداءً [و]لم تجر له عادة، ولم تستمر له سُنَّة، فإنه يجد من نفسه باعثًا على ذلك.

قالوا: ولا جائز أن يُقال: إنّ الأفعال بأسرها متساوية بالإضافة إلى الله، فإنه لا غرض له في أعيانها وذواتها، وإنما يُتصوّر ذلك في حق العباد؛ لأنهم عُرضة الأغراض والمقاصد. **لأنا نقول**:

إن عنيتم بقولكم: «إن الله تعالى لا غرض له في الأفعال»، أنه ليس له فيها غرضٌ عائد إلى نفسه ونَفع مُلتحق به، فهذا مُسَلَّم.

وإن عنيتم بذلك أنه لا غَرضَ له فيها يَرجع إلى عباده، فليس كذلك، فإنّ العَدل والإحسان مما تتحقق مصالحُ عباده وينتظم به شؤونهم ويستقيم أمورهم، فالباري تعالى إن لم يكن له غرض يخصه فله فيه غرضٌ يرجعُ إلى عباده.

جواب آخر: وهو أنّا نقول: قولكم: (إنه ليس لله في الأفعال غرض)، ماذا تعنون به؟! **ليس له فيها غرض شهوة وطبيعة**. هذا مُسَلَّم، فإن الله يتقدس عن الأغراض الشهوانية والمقاصد الطبيعية.

وإن قلتم: ليس له فيها غرضُ حكمةٍ، فليس كذلك، فإن الله حكيم، والحكيم لا يفعل شيئًا إلا لحكمة ومصلحة، وبهذا نطق الكتاب، قال الله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]؛ يعني: إنما قُسِمت الغنائم هكذا لهذه العلة. وكذلك في قصة الخَضِر وموسى عليهما السلام، فـ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾ [الكهف: ٧٩]، ﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ﴾ [الكهف: ٨٠]، ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف: ٨٢]، فأخبر سبحانه وتعالى أنه لم يكن يفعل الأفعال بأسرها إلا لِحِكم ومصالحَ عائدةٍ إلى عباده واصلة إليهم، فكذلك هاهنا يجب أن يكون بهذه المثابة.

أما الجواب عن شبهتهم:

أما قولهم: (وجدنا العقلاء متطابقين على تقبيح الجَوْر والظلم وتحسين العدل والإحسان، إلى آخره. . .)، فنقول: العقلاء إنما أجمعوا على تحسين

[١] في الأصل: (فمن).

ما كان حسنًا من حيث النّظر والمشاهدة، أو مَيلان النفوس إليه وتَوَقانها نحوه، كالوجوه الحِسان والأطعمة الطيبة والملابس الفاخرة، ونحن لا نُنازِعكم في هذا أنه يُعرف بضرورة العقل، ومَن أنكر ذلك فقد انسل عن رِبْقَة العقلاء، وإنما الخلاف بيننا وبينكم: في الحَسَن الذي لفاعله أن يفعله، وإذا فعله أُثيب عليه. والقَبيحِ الذي لفاعله أن يَجتنبه، فإذا فعله لزمه العقاب عليه، وهذا ليس مما يُعلم بضروريّات العقول، ولا تَهتدِي إليه الآراء، فإن الأفعال بأسرها متساويةٌ بالإضافة[١] إلى الله تعالى، فإنه لا يَنفعه شُكر شاكر ولا يضره كفر كافر، وإنما يُتصور ذلك في حقِّ الآدميين.

فإن ادَّعيتم أنّ أرباب الشرائع والملل أجمعوا على ذلك، وتَوَافقوا عليه، **فنقول**: إنما أجمعوا على ذلك؛ لأنهم عرفوه بالشّرع لا من جِهة العقل.

[وأمّا إن][٢] ادّعيتم إجماع مَن لا يتمسك بشريعةٍ ولا ينتهي إلى مِلّة، **فنقول**: إنما اتفقوا على التحسين الذي يُدرك بالنّظر وتَميل الأنفس إليه على ما قَدَّمنا بيانه.

جواب آخر، وهو أنا نقول: العقلاء إنما اتفقوا على تحسين المستحسنات وتقبيح المستقبحات لأغراضٍ لهم ومقاصد، فإنا نعلم قطعًا أنّه بالعدل تنتظم أمورهم وتنصلح شؤونهم وتتم معايشهم وأكسابهم، وبالجَوْر والظُّلم والقتل يتشتت شملهم ويتبدد جمعهم وتَقِلّ أكسابهم ومعايشهم، فلهذا اتفقوا على حُسن العدل وقُبح الجور، فالأغراض[٣] مختلفة.

والفعل الواحد يجوز أن يُوصف بالحُسن والقُبح لاختلاف الأغراض فيه وتباين المقاصد، فإنّا نعلم أنّ قتل السلطان العظيم يكون قبيحًا في حقِّ حَشَمه وحواشيه وأولاده وذويه؛ لأنه سبب في خُمُود جَمرتهم وانكسار شوكتهم وزوال منافعهم، وأنه حَسَن بالإضافة إلى أعدائه وشُناتِه؛ لأنهم نالوا مقاصدهم

---

[١] في الأصل: (بإضافة).
[٢] في الأصل: (وإنما ادعتيم)، ولعل الصواب ما أثبته.
[٣] في الأصل: (والأغراض)، والمثبت أبين.

وشَفَوا غليلهم وظهروا على عدوهم، فقد اختلف هذا الفعل الواحد باختلاف الأغراض والمقاصد، فكذلك هاهنا، هذه الأفعال إنما اتفق الناس على تقبيحها وتحسينها لِما لهم فيها من الأغراض والمقاصد المختلفة، **أما في حق الله سبحانه**، فالأغراض مُنتفية والمقاصد مستحيلة؛ لأنه لا ينتفع بإيمان الخلائق وشُكرهم، ولا يَستَضِرّ بجحودهم وكفرهم، ولهذا قيل: «مَن تَقَدَّس عن الأغراض لا تجوز عليه الأعراض»(١).

أما قولهم: (إن العقلاء اتفقوا على أن مَن سأل عن دليلِ حُسن هذه الأشياء وقُبحها يُعَدُّ مُسفِّهًا في عقله مُخبّلًا). قلنا: إنما كان كذلك لوضوحها وجلائها، ومن سأل عن الواضحات وبحث عن الأمور الجليات نُسب إلى فساد الحِسِّ وقلة العقل، ولا كلام في ذلك. وإنما نحن نختلف في مدركها وطريقها، وأنه بماذا اتضح جلاؤها في القبح والحسن جميعًا.

وأما قولهم: (إنما حسن ما حسن لذاته، وقبح ما قبح لذاته، بدليل أنّ مَن تخلى في زاوية ببيته فأمر ونهى فإنه يُعدُّ قبيحًا ولا غرض فيه). قلنا: لا نُسَلِّم أنّ ذلك قبيح[٢] لذاته وعينه، وإنما كان قبيحًا لما فيه من المفاسد، فإنه إذا تخلى بنفسه واشتغل بالكذب والهذيان وذكر الزُّور والبهتان، فقد تعطّل عن المحاسن والمحامد، وذلك يدلّ على قُصورٍ في عقله وخَللٍ في رأيه، فإنه إذا استمر على ذلك واعتاده أفضَى به إلى اقتحام المفاسد وملابسة المحظورات،

(١) هذه عُقدة الأشعرية ومن وافقهم في الصفات والقدر، **فالأعراض**: الصفات الاختيارية، ونفيها أصل اجتمع المتكلمون عليه، فلا تجد متكلمًا يدين بمذهب من مذاهبهم من قدري أو جبري إلا وهو يلتزم هذا، الشادي منهم والمنتهي، وهو أثر من آثار الدليل المشهور في حدوث الحوادث. **والأغراض**: الحكم والغايات في الشرع والقدر، ونفي هذا إنما هو مذهب الأشعرية ومن وافقهم، خلافًا للمعتزلة ومن وافقهم، وأصحاب أبي منصور الماتريدي وجماعة من أهل الحديث، ومسألة التحسين والتقبيح من فروعها وآثارها. وليس هذا محل بسط الكلام في مثل هذه المسائل التي انتشر القول فيها وصار الناس فيها على نحل ومذاهب، والغرض من ذلك إنما هو التنبيه والإشارة.

[٢] في الأصل: (قبيحًا).

وهذه المفسدة وإن لم تكن ناجزة للحال، ولكنها تُوجد في ثاني الحال، **والعاقلُ اللبيب قد ينزجر من أوائل الأشياء ومبادئها نظرًا منه في عواقبها وخواتيمها**، فإن مَن قُدِّم بين يديه طعام وتَوَهَّم أن فيه سُمًّا فإنه يمتنع من تناوله ولا يَغرُّه حُسن منظره وطيب طَعمه وريحه الموجودة في الحالِ نظرًا منه إلى ما يُوجد منه في ثاني الحالِ من المفاسد والألم، وإن لم يكن ذلك موجِبًا قاتلًا للحال، ولكن في نظرٍ إلى مآله، فامتنع من تناوله لحاله، فكذلك هاهنا مثله.

وقولهم: (إنّ مَن قَدَر على تحصيل غرضه بالصدق والكذب يميل إلى الصدق مع انتفاء الأغراض). قلنا: لا نُسلّم؛ بل لا ينفك عن غرض، فإنه قد يقصد بذلك وجه الله تعالى وابتغاءَ الأجر والثواب.

أما قولهم: (نفرض الكلام في الملحد الزنديق). قلنا: ومع ذلك لا تُعدم الأغراض في حقه، فإنه قد يقصد بذلك طِيب الثناء والمدح.

فإن قالوا: نفرض الكلام فيمن لا يراه أحد. **قلنا**: فلعلّه جَرَى على مُقتضَى عادته وكريم سَجِيَّته، والطِّباع تتقاضَى أربابها بملازمة العادات والمداومة عليها.

فإن قالوا: نفرض الكلام في حقّ مَن خلقه الله للحال ولم تسبق له عادة. **قلنا**: حينئذ يستوي عنده الأمران، ويعتدل لديه الإساءة والإحسان.

فإن قالوا: فهذا على خلاف ما أجرى الله به عادته، واطّردت سُنَّته به، فإنها مُطّردةٌ بأنّ الإنسان بطبعه يَميلُ إلى الصِّدق ويَنزَجِر عن الكذب، ويأتي الإحسان ويتجنب الظلم[١]. **قلنا**: إذا كان الإلزام على خِلاف ما جرت مُطَّرِد العادة، كان الجواب مثله؛ لأن الجواب على قدر الإلزام، والشيء يُقابل بمثله وجنسه.

أما قولهم: (إن الملك العظيم إذا خلا في مَهْمَهٍ قَفْرٍ بفَقِيرٍ زَمِن فإنه يُحسن إليه ويُنعم عليه، ولا غرض له في ذلك). قلنا: لا نُسَلِّم؛ بل له غرض، وهو طلب الثواب وابتغاء الأجر.

فإن فَرَضوا الكلام في الملحد الذي لا يُقر بحشرٍ ولا نَشْر. **قلنا**: حَملَه

---

[١] في الأصل: (الظالم)، والمثبت أشبه.

على ذلك رِقّة الجنسية وحُنوّ الآدمية، فإنّ الله سبحانه خلق الحيوانات مَجبولةً على الرّحمة والحُنوِّ على أجناسها، فهو بطبعه يَميل إلى ذلك ويأتيه.

وعلى الجملة، فلا يُتصوّر خُلو فعل من أفعال الآدمي عن غرض يَرجع إليه ومصلحةٍ تحمل عليه، والسّر فيه ما قدمناه، وهو أنّ الآدمي مَظِنة الأغراض والمقاصدِ وعُرضَةٌ لها، أما في حقِّ الله ﷻ فالأغراض مَنفِية والمقاصد منفية، والأفعال بأسرها مُتماثِلةٌ متساويةٌ بالإضافة إليه.

أما قولهم: ([نُسلِّم أنّ الله ليس له غَرَضٌ][١] في هذه الأفعال راجع إليه، ولكن يفعل ذلك لأغراضنا ومصالحنا). قلنا: هذا محال، فإنه تعالى لا يجوز إضافة الأغراض إليه على الإطلاق، وكما لا يجوز أن يُضاف الغرض ابتداءً إليه مِن غير واسطة، فلا يجوز أن يضاف إليه بواسطة.

أما قولهم: (إن غرض الشهوة والطبع مَعدوم بالإضافة إلى الله، ولكن له غرض [مصلحةٍ] وحكمة[٢]. قلنا: وهذا أيضًا محال، فإنّ الحِكمة لا معنى لها إلا الفعل الذي ليس فيه مضرة للحال ولا في المآل ولا عاجلًا ولا آجلًا، وأفعال الله بأسرها مُحكمة، والمصلحة والمضرة غيرُ معقولين في أفعاله؛ بل أفعاله مصالح في جميع الأحوال.

وعلى أنا نقول: لو جاز رجوع غَرضِ الحِكمة إلى الله للزم من ذلك أن يُقال: يجب على الله أن يُعَرِّض عباده لأعلى المراتب وأوفى المنازل والمناصب، ويَمنحهم رُوح الكِفايةِ ليعيشوا في رَغد العيش ولذيذ الحياة، ويَقلبهم إلى الجِنان، ويحشرهم مع الحُور والولدان، ويَرفعَ عنهم التكاليف التي هي سبب هلاكهم؛ لأنهم إذا كُلِّفوا ـ ولا عصمة لهم ـ خالفوا وعصوا، وبالمعصية يستحقون العقوبة عاجلًا وآجلًا، وفي ذلك إهلاكهم، وذلك لا يَليقُ بالحِكمة، وهذا على مذهبكم ألزمُ، فإنه عندكم يجب على الله مراعاة الأصلح الأنجح لعباده في الدِّين والدُّنيا جميعًا، وقد فعل بهم ذلك، إلا أنّ لهم على هذا كلامًا سنذكره في موضعه إن شاء الله تعالى.

---

[١] بياض في الأصل بهذا القدر، فلعل ما قدرته يفي بذلك.

[٢] في الأصل: (غرضٌ وحكمة)، والأشبه ما أثبته كما يدل عليه السياق.

مسألة[١]:

شُكر المُنعم عندنا واجب بالشرع. وقالت المعتزلة ومَن تابعهم: شُكر المُنعم واجب بالعقل.

وأجْدَرُ مبدوءٍ به البحث عن حقيقة المسألة لنضع الخلاف فيه ونُقيم البرهان عليه، فنقول: معاشر المعتزلة، ماذا عَنيتم بقولكم: «إن شكر المُنعم واجب بالعقل»[٢]؟!

إن أردتم بذلك الصيغة المنظومة من هذه الحروف، فهذا محال، فإن العقل لا يَهتدي إلى إيجاب صيغة عربية مَنظومة من هذه الحروف على كافّة الخليقة وجميع الآدميين، العرب والعَجم والترك والهند وغيرهم في جميع الأرض شرقًا وغربًا وبُعدًا وقُربًا.

وإن عنيتم بالشكر المعرفة، فهذا أيضًا باطل؛ فإنّ الشكر غير والمعرفة غير؛ بل الشكر يجب على المعرفة، ولهذا قيل: «اعرف الله تشكره». فلو كانت المعرفة هي الشكر لكان معنى هذا الكلام: «اعرف الله تعرفه»، فيكون ذلك ضربًا من الهذيان الذي يجب أن يُصان الكلام عن مثله.

فإن قيل: عَنينا بالشكر العقلي ما عَنيتم بالشكر الشرعي. **قلنا**: فنحن نعني بالشكر الشرعي: امتثال أوامر الله واجتناب نواهيه.

[فإن] قالوا: بل الشكر الذي عنيناه هو تحسين المُحسّنات وتقبيح المُقبّحات. **قلنا**: **فهذا عين مسألة التقبيح والتحسين، وليست هذه فرعًا عليها**[٣]؛ لأن الفرع يَستدعِي أنْ يُخالف الأصلَ ولو من وجه، وهذه عين تلك

---

(١) هذه المسألة نقلها الزركشي بتمامها في «**البحر المحيط**» (١/ ١٥٩ ـ ١٦٠)، عن «**الأوسط**».

(٢) قال القاضي عبد الجبّار في «**المغني**» (١١/ ٤٢٠): «أما الشكر، فهو: الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم». وقال ابن الملاحمي: «توطين النفس على تعظيم المنعم لأجل النعمة» «**الفائق**» (ص: ٤١٨).

(٣) وكذا قال المصنف رحمه الله في «**الوصول**» (١/ ٦٦). وأصل هذا الكلام لشيخه إلكيا الهراسي الطبري، انظر: «**الإبهاج في شرح المنهاج**» (١/ ٢٦١)، وهو بهذا يخالف أبا =

حذو القُذّةِ بالقُذّة، والدليل في هذه المسألة هو الدليل في تلك، وقد تقدم ذكره.

إلا أن علماءنا أفردوا هذه المسألة بالذِّكر لِما لهم فيها من العبارات الرَّشيقة والألفاظ الأنيقة، وما للخصم فيها من الشُّبه المُشكلة، فجَريْنا على ذلك القانون والمذهب المَسنون.

وحرف هذه المسألة: أنّ وجوب الشكر [شرعًا][١] عندنا لا يُفضِي إلى إفحام الأنبياء ورَدِّ حُجَج الله تعالى وإبطال آياته. وعندهم أنه يفضي إلى ذلك.

أما دليلنا في المسألة، فإن علماءنا تمسكوا **بفصولٍ وطُرُق**:

الطريقة الأولى، قالوا: النعمة إذا قَلَّت قَبُح الشكر عليها في العقل.

وبيان ذلك: وهو أنا إذا فرضنا أنّ ملكًا عظيمًا تخضع له رِقاب الجبابرة، وتوضع له تيجان الملوك وتُجبَى إليه خزائن الأرض، أنعم على فقيرٍ بائس بفَلْس أو دِرهم، فطَفِق ذلك الفقير يطوف أطراف الأرض وآفاقها ويجوب البراري ويقطع البلاد ويشهد المحاضر ويَرقَى المنابرَ رافعًا صوته: ألا إنّ فلانًا الملك قد أنعم عليَّ بهذا الفلس ومنحنِي هذا الرَّغيف، قاصدًا أداءَ شُكرِه ومجتهدًا في الثناء عليه = فإنّ ذلك يُعدُّ نقصًا في مرتبته وإخلالًا بإجلاله ومحسوبًا من جملة مساوئه ومثالبه، مع أنّ ذلك الدِّرهم أو الفلس ينتسب إلى ملكه بجزءٍ وإن قل، وهذا لأنّ ملك الملك متناهٍ والدِّرهم متناه، والمتناهي يُنسب [إلى][٢] المتناهِي وإن دَقَّت نسبته. **ولا خلاف** أنّ ما أنعم الله به على عباده من الأنبياء والمرسلين والملائكة والمقربين وسائر العالمين لا يُنسب إلى مُلك الله تعالى بالجُزء اليسير والقدر الحقير؛ لأن ملك الله تعالى غير متناه، وما أعطاه عباده متناهي، والمتناهِي لا يُنسب إلى غير المتناهي، فإذا قَبُح

= المعالي الجويني فإن هذه المسألة عنده مندرجة في السابقة ومعدودة من فروعها، «**البرهان**» (١/ ٩٤). وانظر: «**رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**»، للسبكي (١/ ٤٧٧)، و«**البحر المحيط**» (١/ ١٥٩)، و«**السلاسل**»، للزركشي (ص: ٩٩).

[١] زيادة يقتضيها السياق، وسيأتي على الصواب قريبًا.

[٢] في الأصل: (من)، والمثبت أسد.

الشّكر للواحد منّا على مثل ذلك العطاء، فلَأن يَقبح الشكر في حق الله على ما أنعم به كان ذلك أولى، إلا أن الشرع أمرنا بذلك، ودعانا إليه، فصرنا إليه اتباعًا لأمره وامتثالًا لمرسومه.

الطريقة الثانية: قالوا: مَن قَلّ قدره قَبُح الشكر منه.

بيان ذلك: أنّ الملك العظيم الذي قدَّمنا ذكره إذا انتدب لخدمته رَعاع الناس وسَفْسافهم وهمجهم وغوغائهم عُدَّ ذلك نقصًا في حقِّه وإخلالًا بمنزلته، **فيُقال**: ومن هؤلاء حتى يصلحوا لخدمة هذا المحتشم والملك العظيم؟! وإنما يصلح لها الأمراء أو الوزراء أو رؤساء البلاد وقُوَّاد الأجناد، فإذا قبح الشكر مِن هؤلاء للملك مع أنهم بنو أُمِّه وأبيه ـ وإنما رفعه الله ووضعهم، وأغناه وأفقرهم، مع أنه يجوز أن ينقلب الحال فيَرفع قدرهم فوقَ قدره، ويُعلي أمرهم على أمره ـ، فلَأن يقبح الشكر من المخلوقين لله تعالى كان أولى. وذلك لأنَّ الأنبياء والمرسلين والملائكة والمقربين وسائر العالَمِين بالإضافة إلى عِزِّ الربوبية وشرف الألوهية لا ينزلون منزلة هؤلاء بالإضافة إلى المَلك. مِن قِبَل أنّ الله هو ربهم وهؤلاء مَربوبون، وهو فاطرهم وهؤلاء مَفطورون وهو مخترعهم وهؤلاء مختَرَعون، فلَأن يقبح منهم الشكر في حق الله تعالى كان ذلك أولى. إلا أنّا [صرنا][١] إلى ذلك امتثالًا لمراسم الشّرع وانقيادًا لأوامره، قال ﷺ حاكيًا عن ربِّه: «**مَن تَقرَّب إليَّ شبرًا تقرَّبت إليه ذراعًا، ومَن تقرب إليَّ ذراعًا تقرَّبت إليه باعًا، ومَن أتاني يَمشي أتيتُه هَرولة**»(٢)، وقال ﷺ: «**المُصلِّي مناج ربِّه**»(٣)، وقال تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩﴾ [العلق: ١٩]، وكثير من الآيات والأخبار دلَّت على ذلك لا يمكن حصرُها وعدُّها.

الطريقة الثالثة، أنهم قالوا: الشُكر يُفضِي إلى إسقاط النِّعمة، وكلّ ما يُفضِي إلى إسقاط نعمة الله تعالى فلا يجوز أن يُصار إليه.

---

[١] زيادة لا بدّ منها.
(٢) رواه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥)، من حديث أبي هريرة.
(٣) رواه البخاري (٥٣١)، ومسلم (٥٥١)، من حديث أنس بن مالك بنحوه.

وبيان أنه يُفضِي إلى إسقاط النعمة: وذلك أنّ النّعمة إذا جُوزي عليها بالشكر، أو قُوبِلت بالثناء سقطت المِنَّة فيها، وإذا سقطت المِنّة سقطت النعمة، وذلك لا يجوز، إلا أنّ الشرع أمرنا بذلك فامتثلناه.

الطريقة الرابعة أن يقول: الشكر واجب على كلّ آدمي على حِياله واستقلاله، والشكر إنما هو امتثال أوامر الله واجتناب نواهيه. **وعندكم**: أنه يجب على الله أن يُثيب على الطاعات ويُعاقب على المعاصي، وأداء الواجب لا يجوز أن يكون مُستَحَقًّا للجزاء عليه والعِوض، ألا ترى أنّ من أدّى إلى إنسان دينًا وجب عليه لا يستحق عليه عِوضًا، هذا إذا جرينا على قضيّات العقول، إلا أنّ الشرع أمرنا بذلك فاتبعناه.

أما شبهة المعتزلة، فإنهم قالوا: الشكر حَسَنٌ في حقّ الشاهد، فكان حسنًا في حقّ الغائب.

وبيان ذلك: أنّ من أُنعم عليه وأُحْسِنَ إليه يحسن منه مقابلة المُنعِم بالحمد والشكر، وطَيِّب الثناء والنَّشر فكذلك في حق الله.

قالوا: ولا جائز أن يُقال: إنّ الشكر إنما كان حسنًا في حقّ الشاهد لأنّ المَشكور ينتفع به، أما الباري ﷻ، فلا ينفعه شكر الشاكرين ولا يضره كفر الكافرين. **لأنا نقول**: لا نُسلِّم؛ بل الشكر حسن لعينه وذاته، وإن عَرِي عن المنافع والمقاصد.

وبيان ذلك: أنا إذا فرضنا الكلام ملكين يقصد كل واحد منهما قتل صاحبه وإفناء عسكره، وقتل جنوده، فإنه إذا قتل أحدهما صاحبَه حَسُن منه أن يشكره ويمدحه فيقول: لله درّه ما أشجَعه، كَبْشُ قومه[1]، حمَى حريمهم وناضل دونهم وذبّ عنهم. ومعلومٌ أنّ هذا الشكر لم ينتفع به المشكور ولا غرض للشاكر فيه، ولكنّه لمّا كان حسنًا في ذاته وجد من نفسه ما يدعوه إليه

(١) كبش القوم: قائدهم. والشديد البطل فيهم، «**ديوان الأدب**» (١/ ١١٤)، و«**الإبانة في اللغة**»، للصحاري (٢/ ٥٦).

ويحمله عليه، فكذلك الشكر يجب أن يكون في حق الله حسنًا.

أما المعتمد لهم، فإنهم قالوا: الحكم بوجوب الشكر شرعًا يُفضِي إلى إفحام الأنبياء وردّ حجج الله ومعجزاته وإبطال آياته، وذلك محال، وكلُّ ما[١] أفضَى إليه فهو مُحال.

وبيان أنه يُفضِي إلى ذلك: أنه إذا ظهر نبي وادّعى النبوة وتحدّى بالمعجزةِ وقال: «معاشر الخلق أنا داعيكم إلى الحق ورسولُه إليكم، فانظروا في معجزتي وأجيبوني[٢] في رسالتي»، فلا يخلوا: إما أن تقولوا: يجب النظر في معجزته بالعقل، أو بالشرع؟!

لا جائز أن يُقال: بالعقل، فإن العقل عندكم لا حُكم له، ولا يُوجِبُ شيئًا مّا.

ولا يُمكن أن يُقال: بالشّرع، فإن الشّرع إنَّما يثبت بعد ثبوت نبوته وصحة رسالته، وثبوت ذلك موقوفٌ على النّظر في معجزته، والنظرُ في معجزته إنما يجب بالشرع، فيُفضِي ذلك حينئذٍ إلى ما ذكرناه؛ لأنّ الشرع الذي لم يثبت بعد كيف يكون موجبًا للنظر في المعجزة، وإيجابه فرع نبوته؟! فيُفضِي ذلك إلى أن يكون المدعو مُخيّرًا إن شاء نَظر وإن شاء لم ينظر، فهو إذا لم يَنظر، فقد تمكّن مِن رَدِّ حُجج الله تعالى، وذلك لا يجوز؛ لأنّ حجج الله ظاهرةٌ وآياته باهِرة لا يجوز ردُّها.

وهذا المعنى الذي ذكرناه لا ينعكس علينا؛ لأن عندنا العقل مُوجِبٌ للنّظر عليه في معجزته، فبالعقل يخطر له: لعل لك ربًّا إن شكرته أثابك، وإن كفرته عاقَبَك، واحتمال صِدق هذا المُدَّعي للنبوة قائم، ومع قيام احتمال صدقه، فالعقل يَقضِي بوجوب النظر؛ لأن المحل محل الخطر ومظنة الغَرر، والعقل يَقضِي بوجوب النظر في مظنة الخطر، ألا تَرى أن من توهم أن هذا الطعام مسموم، فإنه يجب عليه بحكم العقل اجتنابه وترك تناوله لما فيه من الخطر، وكذلك مَن يسألك: هل هذا الطريق مَخوف أو ليس بمخوف؟! قضى

---

[١] في الأصل: (كلما)، خطأ.

[٢] في الأصل: (أجيبوا)، والمثبت أشبه.

العقل عليه بوجوب ترك سلوكه؛ لأنه محل خطر وغرر، فكذلك هاهنا، العقل يَقضِي بوجوب النّظر؛ لأنّ المحل محل الخطر، فقد خرجنا نحن من عُهدة هذا الإشكال، وصار لازمًا لكم بكل حال، بحيث لا انفكاك لكم عنه ولا انفصال.

والذي يُحقق هذا: أن عندكم يجب إثبات الشرع بالشرع، والشرع لا يَثبت بنفسه؛ لأنه لا يكون هو الثابت وهو المثبت. **وأما على مذهبنا**، فهذا لا ينعكس؛ لأنا نحن نثبت الشرع بالعقل، فإن المُوجِب عندنا هو العقل، والعقل غير، والشرع غير، ويجوز أن يثبت أحدُ الغيرين الآخر.

وربما تمسكوا بفصل آخر فقالوا: مِن مذهبكم أنه يجوز من الله تعالى أن يَخلق الكفر والضلال لعباده، ولا يجب عليه رِعايةُ الأصلح لهم لا في الدِّين ولا في الدّنيا، وهذا الذي صرتم إليه يلزم من مَساقِه أن تُجوِّزوا على الله أن يُظهر المعجزات على أيدي الكاذبين ظلمًا لإضلال الخلق وإغوائهم وصدِّهم عن معرفة الحق، فإن ذلك من الأمور الجائزات عندكم، فعلى هذا لا يتمكن المُكلَّف من التفرقة بين المعجزة والمَخْرَقة، ولا يَعلم هل هو صادق أو كاذب؟! وما يُؤمنكم أن يكون ما يدعو إليه هو الكفر والغَي دون الهُدَى والحق؟! **فقد أفضَى مَساقُ هذا الكلام** وحاصله إلى أنه لا يُتصور وجوب الشكر بالشرع أصلًا؛ لأنه إنما يُتصوّر ذلك أن لو اتحد طريقه، ومع احتمال أنْ يكون داعيًا إلى الكفر والكذب لا يتحد الطريقُ ولا يمكن القطع به والتحقيق. **فعلى هذا** ينبغي أن تُشككوا في مذاهبكم واعتقاداتكم؛ لأنكم لستم على قَطعٍ مِن صِدق هذا المُدَّعِي للنبوة. **وهذا لا ينعكس علينا**، فإنا نحن لا نُجَوِّز منَ الله أن يخلق الكفر والإضلال لعباده؛ بل يجب عليه أن يخلق لهم الإيمان، وأن يُراعِي الأصلح والأنجح لهم في الدّين والدّنيا جميعًا، فقد خرجنا من عُهدته.

قالوا: ولا جائز أن يُقال: إن إمكان معرفة صدقه بالنظر في المعجزة قائم. **لأنا نقول**: نحن لا ننكر إمكان معرفة صدقه، ولكن بطريقه، فإن الأشياء لا يُوصَلُ إليها إلا بسلوك طُرُقها وانتهاج سُبُلها، وأنتم قد سددتم على

أنفسكم طريق الوصول إلى هذه المعرفة؛ لأنكم تُجوِّزون أن يكون هذا الفعلُ الخارِقُ مَخرَقة، وتُجوِّزون أن يكون معجزة، وأن يكون هذا الداعي مُتَنِبِّئًا كاذبًا، ويجوز أن يكون نبيًّا صادقًا. وإلا فنحن لا نُنكر الاحتمال في الجملة، ولكنا الآن نُطالبكم بوجه التلفيق والجمع والتحقيق بين مذهبكم في جواز الإضلال والإغواء منه لعباده، وبين إمكان الوصول إلى معرفة الصدق في معجزته، ولن يستقيم لكم أبدًا.

أما الجواب عن شبهتهم:

أما قولهم: (الشكر حسن في حق الشاهد، فكان حسنًا في حقِّ الغائب). قلنا: ولم إذا حسن في حق الشاهد يجوز أن يكون حسنًا في حق الغائب؟! وهذا لأن اعتبار الشاهد بالغائب على سبيل الإطلاق والإرسال يُفضِي إلى إحدى بدعتين، إمَّا الدَّهْر والتعطيل، أو التشبيه والتمثيل.

بيان أنه يُفضِي إلى الدَّهر والتعطيل: أن القائل يقول: ما رأينا في الشاهد آدميًّا إلا من نُطفة، ولا نطفة إلا من آدمي، إلى ألَّا يَتناهى، ولا رأينا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، ولا يومًا إلا وقبله ليلة، ولا ليلة إلا وقبلها نهار[١]، فكذلك في الغائب مثله، وتعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وبيان أنه يُفضِي إلى التشبيه والتمثيل: وذلك أنّ القائل يقول: ما رأينا في الشاهد فاعلًا إلا وهو جسم، والباري تعالى فاعل، فلْيَكُن كذلك. ولا متكلمً[٢] إلا بلسان ولهوات وأسنان، فلْيَكُن الباري تعالى كذلك. وتعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. **فعرفنا أنّ اعتبار الغائب بالشاهد لا يجوز على سبيل الإرسال إلا بعد تحقيق جوامع من الدّليل والحقيقة والشرط وسائر الجوامع التي يُحققها المتكلمون في عِلم الكلام**(٣).

---

[١] كتب الناسخ على (نهار) فوق السطر (يوم)، فلعها نسخة أو ترجيح منه.

[٢] كذا، ومرّ تخريج مثله (ص: ٩٩).

(٣) وتجد فصولاً مطولة مهذبة في تقرير هذا الأصل عند المتكلمين المعتزلة في «**المقالات**»، للبلخي (ص: ٢١١). والصفاتية في «**المجرد**» (ص: ٢٨٨ ـ ٢٩١، ٢٩٦ ـ ٢٩٩، ٣١٠ ـ ٣١٥)، و«**التمهيد**»، للقاضي أبي بكر الباقلاني (ص: ١٢)، =

جواب آخر: وهو أنّ الشكر إنما كان حسنًا في حق الشاهد؛ لأنّ له فيه غرضًا ومقصودًا، وأن المشكور ينتفع به، أما الباري ﷻ فغنيٌّ عن عباده لا يضره كفر كافر ولا ينفعه شكر الشاكر؛ فذلك لا يُعقل في حقه.

أما قولهم: (الشكر حَسَن في ذاته وعينه، بدليل صورة المَلِكين). قلنا: ليس كذلك، فإن الشكر فعل من أفعال الآدمي، وأفعال الآدمي بأسرها لا يُتصوَّر خُلوها عن غرض راجعٍ إليه ومنفعة عائدة عليه، وكذلك نقول في حق المَلِكين؛ فإنه لم ينفك عن غَرضٍ ومقصود، فإن مقصوده بذلك حثُّ أمثاله على الاحتذاء على مِثاله، وأن يفعلوا مثل فعلهِ حفظًا لأمر المُلك والرِّياسة، وتحقيقًا لنظام المَملكة والسياسة؛ لأن ذلك يدعو إلى المحاربة والمناضلة، وهذا لأنّ بقاء الممالك وتشييد الولايات إنما تتم بالتعاون والتظافر والتعاضد والتناصر، فإنّ الله إذا أراد بقاء أمر إنسان ألقَى محبته على عباده، وأصغَى قلوبهم إليه، وأمالَ أفئدتهم نحوه حتى تَرَاهم يتهالكون على محبته، ويُقتلون دون مَملكته. وإذا أراد تشويش أمر إنسان وإزالة مُلكه أعرض بالقلوب عنه، وصرف الناس عن الإقبال عليه والميل إليه، **فكان ذلك أعظم المقاصد وأجل المَباغِي والمطالب**.

وأما الجواب عن شبهتهم العظيمة وقولهم: (إن الحكم بوجوب الشكر شرعًا يُفضِي إلى إفحام الأنبياء والرسل وردِّ حجج الله وآياته). **والجواب عنه من وجهين**:

أحدهما: عكس هذا الكلام عليهم.

والثاني: حَلُّ الشبهة وكشفها.

= و«**مختصر المعتمد**» لأبي يعلى ابن الفراء (ص: ٤١)، و«**نهاية الأقدام**»، للشهرستاني (ص: ١٨٢)، و«**المختصر**»، لابن طلحة اليابري (ص: ١٥٠)، و«**المتوسط في الاعتقاد**» (ص: ١٨٧). **وانتقد هذا الدليل جماعة من النظار وزيفوه**، انظر: «**معيار العلم**» (ص: ١٩٠)، للغزالي [ط. المنهاج]، و«**نهاية العقول**»، للرازي (١/ ١٣٣)، و«**أبكار الأفكار**» (١/ ٢١٢)، و«**شرح المواقف**» (١/ ١٨٩) [ط. الجيل] وغيرها.

أمَّا عكس الكلام، فنقول: ما ألزمتمونا من جهة السمع المنقول نُلزمكموه من قضيَّات العقول، فإنا نقول لكم: معاشر المعتزلة، إذا ظهر هذا المُدَّعِي للنبوة وتَحَدَّى بالمعجزة والرسالة، فبماذا يجب النظر في معجزته؟! فعند ذلك يقولون: بالعقل. فنقول لهم: بنظر العقل أو بضرورته؟!

إن ادعيتم أنه واجب بضرورة العقل، فهذا محال؛ لأن ما كان من ضرورات العقول لا يُتصوَّرُ وجود عاقل إلا ويُدركه، فيلزم من ذلك أنه لا يبقَى مشرك سَمِع بدعواه إلا وأنه تشكك في دينه وتردد في معتقده، وإنا نعلم أنّ كثيرًا من الكفار والرّهابين الذين تديَّروا رءوس الصوامع وقُلَل الجبال باقون على اعتقاداتهم الباطلة ومذاهبهم الفاسدة، بحيث إنهم لا يبغون عنها حولًا ولا انتقالًا، ولو قُطِّعوا فِدَرًا وآرابًا، ولو كان ذلك ثابتًا بضرورة العقل لم يُتصوَّر بقاء مشركٍ إلا وأنه يتردد في اعتقاده، وينظر في معجزته، فبطل ادعاء الضرورة فيه.

وإن قلتم: يجب ذلك بنظر العقل، فنقول: النّظر فِعل الإنسان يُوجِده بقصده واختياره، إن شاء فعل وإن شاء لم يَفعَل، فهو إذا لم يَنظُر فقد تمكّن من رَدّ معجزات الله وإبطال حُججه. **فقد عاد هذا الكلام** لكم لازمًا بحيث لا مَحيصَ عنه.

فإن قالوا: بالعقل يخطر له: لعل لك[١] ربًّا إن شكرته أثابك، وإن كفرته عاقبك، واحتمال الصدق قائم؛ فوجب العقل النظر عليه، إلى آخر ما قرروه.

قلنا: أولًا هذا الخاطر مِن فعل مَن هو؟! أهو من الله، أو من فعل الآدمي؟!

فإن قلتم: إنه من فعل الآدمي، فهذا باطل، فإنه إذا لم يجبر أن يفعل فقد تَمَكّن من ردِّ حُجج الله تعالى، وذلك لا يجوز.

وإن قلتم: هو من فعل الله تعالى. **قلنا لكم**: هذا باطل من وجهين:

[١] في الأصل: (ذلك) خطأ، ومرّ على الصواب.

أحدهما: أنه شك، والشك في الله كفر، وعندكم لا يجوز أن يخلق الله الكفر لعباده.

الثاني: أن هذا الخاطر يخلقه الله تعالى لكل كافر، أو لبعضهم؟!

فإن قلتم: للكل، فهذا محال؛ لأن في علمنا بأنَّ خلقًا كثيرًا من الكفار مصممون على اعتقاداتهم الفاسدة المترسخة في قلوبهم بحيث إنهم لو نُشروا بالمناشير وقُطِّعوا إربًا إربًا لم يَختَلِج في صدورهم مفارقةُ دينهم، ولم تتحرك به أوهامهم = ما يُبطل هذا القسم ويدفعه.

وإن قلتم: يخلقه للبعض دون البعض. **قلنا**: فالبعض الذي خلقه لهم ظهرت الحجة عليهم وقام الدليل في حقهم، فالبعض الذي لم يخلقه الله لهم فقد تمكنوا من رَدِّ حُجج الله وإفحام رسله، وذلك لا يجوز.

فإن قالوا: الباري سبحانه يُرسِل إليهم مَلَكًا في تلك الحالة فيناديه: لعلَّ لك ربًّا إن شكرته أثابك، وإن كفرته عاقبك، فيُلقِي ذلك في رُوعه وينفثه في جلده، فعند ذلك يحمله عقله على النظر.

قلنا: أولًا: هذا المَلَك يناديه ويُكلمه بحرفٍ وصوتٍ أو بلا حرف ولا صوت؟!

فإن قلتم: بلا حرف ولا صوت، فهذا لا يَستقيم على مذهبكم؛ لأن عندكم الكلام لا يُعقل إلا بحرفٍ وصوت، وأنّ المعنى القائم بالنفس لا[١] يُتصور، فهذا محال من هذا الوجه.

وإن قلتم: بحرف وصوت، فهذا دفع الضرورات وإنكار المحسوسات، فإن الواحد منا قد يُعَمّر ما عُمِّر نوح ﷺ، وتكر عليه العصور، وتمر به الدهور ولا يسمع هذا لهذا الملك صوتًا، فكان ذلك باطلًا.

جواب آخر: وهو أن هذا الخاطر تشكيك، والتشكيك كفر، والملائكة معصومون، وقد أخبر الله بعصمتهم، فقال: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ⑥﴾ [التحريم: ٦]، فلا يجوز منهم تخليق الكفر للعباد.

---

[١] في الأصل: (فلا)، والمثبت أشبه.

جواب آخر: وهو أنا نقول: هذا المَلَك هل هو مُكَلَّف أو ليس بمكلف؟!

فإن قلتم: ليس بمكلف، فقد خالفتم نصَّ القرآن، قال الله: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٦﴾ [التحريم: ٦].

وإن قلتم: هو مُكلَّف. **قلنا**: بماذا كُلِّف بخاطرٍ أو مَلَكٍ؟! **فإن قلتم**: بخاطر، فقد جرى الكلام على الخاطر. **وإن قلتم**: بملك، فذلك المَلَك أيضًا هل هو مكلف، أو ليس بمكلف؟! فيُؤدِّي ذلك إلى أن يتوقف ثبوت هذا الخطاب من المَلَك على أمورٍ لا نِهاية لها، وكلّ ما توقف ثبوته على أمورٍ لا نِهاية لها لم يُتصوَّر وجوده في نفسه، وكلُّ ما لم يُتصوّر وجوده في نفسه فتعليقُ حكمٍ عليه وإضافته إليه يكون محالًا.

قال الأستاذ الإمام أبو إسحاق الإسفراييني عند هذا: «ما مِن قاعدةٍ من قواعد المبتدعة إلا وأنا أُنشئُ مِن تماديهم في تماريهم غاية ما يُخزيهم، فإن المعتزلة شدَّدوا النكير علينا حيث قلنا: «يجوز أن يبعث الله رسولًا واحدًا بشيرًا إلى جميع الخلائق»، ثم سُقناهم السَّوْق العنيف إلى أن اعترفوا بالآخرة أنّ الله يُرسل إلى كل آدمي رسولًا على انفراده واستبداده، وهذا من أمحل المُحالات».

الجواب الثاني ـ وهو حلُّ شبهتهم ـ:

أما قولهم: (إن وجوب الشكر شرعًا يُفضِي إلى إبطال حجج الله وإفحام الأنبياء والمرسلين). قلنا: ليس الأمر كذلك، فإن النبوة عندنا إنما تثبت بالسّمع السابق عند الله بكلامه القديم الأزلي الذي هو قائم بذاته، وطريق معرفته العقل بالنظر في معجزة الداعي إلى الله، وهذا لأن النبوة لا معنى لها إلا تَعَلُّقُ خطاب الله ببعض الآدميين في تبليغ رسالته إلى خَلقه، ولا يَتوقّف ثبوت ذلك وبطلانه على قبول قابلٍ ولا ردِّ رادٍّ، وبل لو أجمع الثقلان على تكذيب صادق أو تصديق كاذب ما دفعوا حُجّة الله أو أبطلوا رسالته ولم يجدوا إلى ذلك سبيلًا.

أقصَى ما يُقدّر أنّ ذلك مجهول عندنا لا نعلمه، وإن كان معلومًا عند الله، وكونه مجهولًا لا يمنع أن نكون مأمورين به؛ لأن ذلك هو الواجب الأول، ومِن

شرطه أن يكون مجهولًا، إذ لو كان معلومًا لخرج عن أن يكون واجبًا أوَّلًا، وصار ثانيًا، وذلك لا وجه له. **ولهذا لو قيل**: ما واجبٌ لا يُتقرب إلى الله تعالى به؟! **قيل**: هو الواجب الأول، وذلك لأنّ مِن شرط التقرّب: تجريدُ القصد من المُتقرِّب إلى المُتقرَّب إليه، والقصد يَستتبعُ العلم؛ لأن الإنسان لا يقصد شيئًا إلا إذا كان عالمًا به، فإذا جوَّزنا التّقرّب به اشترطنا تقدُّم القصد عليه، فيكون القصد واجبًا، ويصير هو الواجب الأول، وذلك محال.

فإن قيل: أوْ فيكون[١] ذلك تكليف المجهول، وتكليف [المجهول][٢] محال.

قلنا: ليس كذلك، فإن **الجهالة على قِسمين**:

جهالةٌ للمُكَلَّفِ طريقٌ إلى إزالتها، فتلك لا تَمنع من الامتثال، فلا يستحيل التكليف، وهي فيما تنازعنا فيه، فإن هذه الجهالة أمكنَ رفعها وإزالتها بالنظر في معجزة هذا المدَّعِي للنبوة والرِّسالة، وتمييز المَخرقة من المعجزة، ومعرفة صدقه من كذبه.

وأما الجهالة التي يَستحيل التكليف بها، **فهي التي لا طريقَ للمُكَلَّف إلى إزالتها**، وهي بمثابة قول السيد لعبده ـ وهو بالصِّين والهند ـ: قم واقعد وافعل كذا وكذا. فإن ذلك تكليفُ المحال، أما في مسألتنا فبخلافه، فإنه أمكنَ إزالتها ورفعها.

فالحاصل: أنّ المدعوّ لا يكون متخيرًا بين ألَّا ينظر ولا يَتمكن من إبطال حُجج الله ورَدِّ آياته، فإن ذلك ثابت بإثبات الله، فلا يقدر أحدٌ على رَدِّه. وله طريق إلى معرفة الصدق بالنّظر في هذه المعجزة بما أعطاه الله من البَصيرة والفهم والإرشاد وتمييز المَخرقة عن المُعجزة، والصدق عن الكذب، فلم يُفضِ ذلك إلى ما ذكروه بوجهٍ ما.

---

[١] كذا في الأصل.

[٢] زيادة يستقيم بها نظم الكلام، ويحتمل أن يكون السياق: (وتكليف المحال)، والمثبت أشبه.

قال الشيخ الإمام أبو المعالي الجويني: أنا أقول: إنّ العقل لا يُوجِب النّظر قبل ورود الشرع، ولكنه يُوجب النظر بعد وروده(١).

وبيان هذا الكلام: وهو أنّ الجائزين متعارضان، والأمرين[٢] متماثلان، فالعاقل إذا تفكر في نفسه خطر له خاطر، فيقول: لعل الله تعالى خلقك[٣] لتتعب وتنصب وتنال المشقة والشدة في عبادته. ولعله خلقك لتنال الراحة والرفاهية وتعيش في رغد العيش ولذيذ الحياة، فإذا جاء النبي وثبت الشرع تَرجَّح أحد الجائزين، وصار طريق الحق مُتَّحدًا. إلا أننا لا نعلم غير ذلك؛ لأنه يحتمل أن يكون هذا المُدَّعِي للنبوة صادقًا، ويحتمل أن يكون كاذبًا، فالمحلّ محلّ الخطر، والعقل يَقضِي بوجوب النظر في مَظِنَّة الخطر، إذ لا ضرر عليه في ذلك؛ بل هو في نظره على إحدى الحُسنيين: إن كان صادقًا فأخلص ونجا، وإن كان كاذبًا فعليه كذبه، ولم يَضُرَّه ما قَدَّمه من النظر.

[إلا][٤] إن هذا الذي ذكره الإمام باطل من وجهين:

أحدهما: أنه يُفضِي إلى خرق الإجماع، وأصحابُنا مِن عند آخرهم أجمعوا أو تطابقوا على أنّ العقل لا يُوجب حكمًا ولا يَقضِي [شيئًا][٥] في حال من الأحوال ولا وقت من الأوقات.

الثاني: أنه بعد ما ظهر له كذبه ما تبيّنا أنّ العقل ما كان مُوجِبًا قبل ورود الشرع؛ بل يكون موجبًا، وهذا لا سبيل إليه. **والاعتماد على الأجوبة التي قدمنا ذكرها**.

أما قولهم: (إن ما ذهبتم إليه يُفضِي إلى إثبات الشيء بنفسه؛ لأنكم

---

(١) لم أقف على هذا، وانظر: «**الإرشاد**» (ص: ٦٤ ـ ٦٥)، ففيه قريب مما ذكر المصنف، ولكن على جهة المجادلة. ولعل المؤلف أخذ هذا من «**الشامل**»، فإنه وعد في أوله (ص: ١١٥) ببحث المسألة في صدر **التعديل والتجوير** منه. وهو في الجزء الذي لم يُعثر عليه من الكتاب بعد. ولم يأت على المسألة مختصِرُ الكتاب ابن الأمير صاحب «**الكامل في اختصار الشامل**».

[٢] في الأصل: (متعارضين، والأمران) خطأ.

[٣] في الأصل: (خلق)، خطأ.

[٤] كلمة طويت في طرف الورقة، ولعلها ما أثبت.

[٥] كالذي قبله.

تثبتون الشرع بالشرع). **قلنا**: و[أنتم] قلتم: إنه لا يجوز مثل ذلك وأن يكون الشرع ثابتًا بالشرع، ألا ترى أنّ الإنسان بعلمه علم المعلومات على ما هي عليه، وبعلمه علم بهذه المعلومات، والعلم متحد في نفسه، فقد علم به غيره، وعلم به نفسه، وكذلك أيضًا بالنظر الصحيح يَتوصَّل إلى العلم، وبالنظر الصحيح عَلِم أيضًا النظرَ الصحيح إلى العلم، فكذلك هاهنا يجوز أن يكون الشرع يثبت بالشرع، وبالشرع صار الشرع مُثبِتًا للشرع.

وأما قولهم: (إن عندكم يجوز أن يخلق الله الكفر والإضلال لعباده، فجَوِّزوا أن تظهر المعجزات على أيدي الكاذبين، ويلزم من هذا أن تتشككوا في اعتقاداتكم، إلى آخره).

قلنا: نحن وإن جوزنا عقلًا أن يفعل الله ذلك بعباده، ولكن الله تعالى ما أجرى عادته ولا طَرَدَ سُنَّته أن يفعل ذلك بعباده، ومُستمِرُّ العادات مما تحصل بها الثقة وتوجب السكون، وإن جاز في العقل خلاف ما هي عليه. ألا ترى أنا بحكم العادة المستمرة نعلم أنّ دجلةَ لا تجري دمًا والجبالَ صخورٌ صُمّ، وإن كنا نُجوِّز عقلًا أن يقلب الله هذه العادة، فتجري دجلةُ دمًا عبيطًا، ويقلب صفائحَ الجبال ذهبًا إبريزًا.

فلو قال لنا قائل: إذا جوزتم مثل هذا فيلزمكم إذا أخبركم مُخبرٌ بوجوده أن تتشككوا في ذلك. **قلنا**: هذا خطأ؛ لأنا وإن جَوَّزنا ذلك عقلًا إلا أن نفوسنا ساكنة وقلوبنا مطمئنة إلى مُستمر هذه العادة، فذلك التجويز العقلي لا يدفع ما حصل لنا من ثَلَج الصدور وبَرْد اليقين[١]، فكذلك هاهنا مثله، وقد مكّنه الله من الوصول إلى معرفة الصدق بالنظر في معجزته بما له من الرُّشد والهداية، فلا يخفى وجه الحق فيه.

وأما قولهم: (ما يُؤمنكم أن يكون ما يدعو إليه ضلالًا وليس بهُدَى). **قلنا**: ليس كذلك، فإنّ الهُدَى لا معنى له إلا أن يأمرنا بامتثال أوامر الله، وينهانا عن اجتناب نواهيه، فإذا فعل ذلك عَلِمنا أنّ ما أتى به هُدَىً وليس بضلال.

---

[١] في الأصل: (العين)، كذا.

۞ مسألة:

اختلف العلماء في أحكام أفعال المكلفين قبل ورود التشريع، فالذي صار إليه كافَّةُ أصحابنا: أنها على الوقف، لا تُوصَفُ بحظرٍ ولا إباحةٍ ولا وجوب؛ بل هي كأفعال البهائم(١). **وأما المعتزلة فانقسموا:**

فمنهم مَن قال: هي على الإباحة [.........][٢] منتفعًا بها، وأنه لا قُبح فيها بوجه مّا، وجب أن تكون مباحًا لنا، وأن تُطلَقَ أفعالُنا فيها.

ومنهم من قَرَّر هذه المقالة من وجهٍ آخر فقال: هذه الأعيان لا تخلو: إما أن يُقال: خلقها الله لغرضٍ وحكمة، أو لغير غرضٍ ولا حكمة؟! **لا جائز أن يُقال:** إنه خلقها لغير غرض، فإن ذلك يُفضِي إلى إدخالها في حَدِّ العبث والسَّفه، والحكيم ﷻ لا يجوز إدخال أفعاله في حَدِّ السفه. **فإذا كانت مخلوقة لغرضٍ وحكمةٍ** فلا يخلو: **إما أن يُقال:** ذلك الغرض راجعٌ إلينا، أو إلى الله ﷻ؟! **لا جائز أن يُقال:** إنّ الغرض الذي يخلقها [لأجله][٣] يرجع إلى الله، فإنه يتعالى ويتقدّس عن رجوع الأغراض إليه والتحاقها به؛ لأنه لا ينتفع بالأشياء ولا يستضر بها. **فثبت أنه راجع إلينا،** فلا يخلو [إما][٤] أن يُقال: ذلك الغرض: أن يَبْخَل بها علينا، أو أنْ نَّستدلّ بها على وحدانيته، ولِيَبتلِينا بها في الصبر عنها فيُثيبنا. **وهذه الأقسام كلها باطلة:**

أما الأول، فلا يجوز أن يُقال: إنّ البارِي سبحانه يَبخَل بها على عباده،

---

(١) هذا التفسير للوقف ونسبته في «**المسودة**» (ص: ٤٧٥)، عن ابن برهان.

[٢] سقطت في هذا الموطن ورقة ذهبت بطرف ممن حكاية المذاهب في المسألة ودليل مذهب المصنف وبعض حجة القائلين بالإباحة.

تتمة: نقل في «**المسودة**» (ص: ٤٧٥) عن ابن برهان: «وقال أبو زيد في طائفة من متأخري المعتزلة: لا حكم [لها] قبل السمع، وبعدما ورد السمع تَبَيَّنا أنها كانت مباحة». وقال عن القول بالإباحة (ص: ٤٧٤): «وحكى ابن برهان أن هذا قول ابن أبي هريرة من أصحابهم». وبهذا يستدرك شيءٌ من الساقط في هذه المسألة.

[٣] زيادة يستقيم بها السياق.

[٤] زيادة يقتضيها السياق.

فإنه تعالى أجود الجُوَّاد وأكرم الأكرمين، فلا يُظن به سبحانه يَبْخَل بذلك على عباده، فلا يَلِيقُ ذلك بعميمِ فضله وواسعِ كرمه.

ولا يجوز أن يُقال: إنّ الله تعالى خلقها ليُستدلّ بها على وحدانيّته؛ لأن في خلق الذّوات العَرِيَّة عن الطَّعْم والرّوائح وهذه المنافع غُنْيَةٌ وكفايةٌ عن هذه الأعيان فيما يرجع إلى الاستدلال، فلا حاجة إلى غيرها.

ولا جائز أن يُقالَ بأنّ الله خَلقها ليمتحِننا بالصبر عنها وكسر الأنفس عن تناولها وأخذها فنستحقّ الثواب؛ لأن إفضاءَ المشاقِّ إلى الثواب أمرٌ عَلمناه بالشرع، والكلام إنما يقع في التّصرف قبل ورود الشرع، وذلك ليس بمعلومٍ لنا ومعقولٍ حتى نَحمِل خَلْقَ هذه الأعيان عليه.

فإذا بطلت هذه الأقسام، لم يَبْقَ إلا أن يُقالَ بأنّ الله خَلَقها لنا ولِننتفع بها، ونُقيم بها مصالحنا، فلا بدّ وأن تكون مباحة لتتحقق هذه الفائدة المقصودة بالتخليق.

يدل عليه: وهو أنّ الله لما خلق هذه الأعيان، ورَكَّب فيها هذه المنافعَ وخلق لنا شهوات تحملنا على تناولها وتدعونا إلى استعمالها نُزِّل ذلك منزلة الإذن منه في جواز الإقدام والتناول، وصار هذا بمثابة من أحضر الأطعمة بين يدي الضِّيفان ونصب الحِباب على شوارع الطُّرُق، فإن ذلك يكون إذنًا منه بجواز التناول، فكذلك في حقّ الله، وبل أولى، فإنّ الله أكرم الأكرمين وأجود الأجواد.

يدلّ عليه: وهو أنّ المباح ما لا عقاب على تركه ولا ثواب على فعله، وأنتم اعترفتم بذلك وأقررتم به، وهذا في الحقيقة اعتراف بحقيقة الإباحة، إلا أنكم تحاشيتم عن إطلاق اسم الإباحة عليها، **فلا مشاحة في الإطلاقات ولا مضايقة في الأسامي بعد ما وقع الاتفاق على الحقائق والمعاني**.

يدل عليه: أنّكم بين أمرين: إما أن تقولوا: إن هذه الأفعال يُثاب عليها أو يعاقب، فقد أثبتم حكمًا قبل الشرع. أو تقولوا: لا ثواب ولا عقاب عليه، فهذا هو حدُّ المباح وحقيقته.

وأما من زعم أنّ الأفعال قبل ورود الشرع على الحظر، فإنه احتج على ذلكَ بأنّ هذه الأعيان ملك لله تعالى، فالتصرف في ملك الله من غير إذنه

يكون حرامًا. **اعتبر هذا بالشاهد،** فإنّ تصرف الإنسان في ملك غيره بغير إذنه يكون حرامًا، فكذلك في ملك الله، وبل أولى، من قِبَل أنّ الله هو المالك حقيقة؛ لأنه قادرٌ على إيجاد الأشياء وإعدامها، وإنما يُضاف الملك إلى العباد على طريق المجاز، فهي مجرد إضافة عَرِيَت عن الحقيقة وفارقها المعنى.

يحققه: أن حرمة التصرف في مال الغير إنما تثبت لاحترام أمر الله فيه، فحقوق الله أولى بالاحترام وأحق بالصيانة عن أن تمد الأيدي إلى تناولها وأخذها من غير إذن.

قالوا: ولا جائز أن يُقالَ بأنّ التصرف في ملك الغير في الشاهد إنما حرم لما فيه من الإضرار به، أما الباري تعالى فإنَّه لا يضره شيء ولا ينفعه؛ بل هو الضار النافع. **لأنا نقول:** لا نُسلّم أنّ التصرف في ملك الغير بغير إذنٍ حرم لهذه العلة، وإنما كان حرامًا لعينه وذاته.

والدليل عليه: أنا إذا فرضنا الكلام في حَقِّ مَلِكٍ عظيم تُوضَعُ تيجان الملوك بين يديه، وتُجبَى إليه خزائن الأرض، فإنه لا يستضر بأخذ حبة من ماله، ومع أنّ الضرر في حقه معدوم، فالتحريم قائم في أخذ تلك الحبة من ماله، فعرفنا أن التحريم لم يكن إلا لعين التناول والأخذ، وذلك موجودٌ في حقوق الله تعالى، فيجب أن يحرم الإقدام عليها.

وأما شبهة مَن قالَ بأنها قبل الشرع لا حكم لها ولكنا نستدل بعد ورود الشرع بأدلته على أنها كانت على الإباحة، فإنه احتج بقوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [لقمان: ٢٠]، ولا يتم معنى التسخير والتخليق لنا إلا بعد أن تكون أفعالنا فيها مُطلقةً والحَجْرُ عنا زائلًا فيها.

يحققه: أنّ الله تعالى ما خلق الخلق إلا للعبادة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، والعبادة لا تتحقق إلا بالبقاء، والبقاء لا يكون إلا بالانتفاع، والانتفاع لا يكون إلا بالأموال، فمن ضرورة ذلك أن تكون هذه الأموال مباحة لنا لنستعين بها على البقاءِ لنقوم بالعبادات. إلا أن معرفةَ أنا خُلِقنا للعبادة لم يحصل لنا إلا من

الشرع، فلما كان ذلك بالشرع علمنا أن العبادة لا تُتصور إلا بالبقاء، والبقاء لا يكون إلا بالانتفاع، والانتفاع إنما يكون بهذه الأعيان، استدللنا بذلك على أنها مباحة لنا قبل ورود الشرع. إلا أن القَدْر الذي تندفع به الضرورة وينسدّ به الرّمق لا يمكن الاقتصار عليه؛ لأن ذلك يُفضِي إلى أن تضعُفَ القوى وتُنْهَك الأجسام، فيستولي الأعداء على المَرء من كل جانب، ويتوثب بعض الآدميين على قتل بعضهم، فيُفضِي ذلك إلى إخراب الدنيا، وفي خراب الدنيا خراب الدِّين، فلا جَرَم حُكم بالإباحة في هذه الأعيان مطلقًا، تحقيقًا لهذه المصلحة.

أما الجواب عن شبهتهم:

أما شبهة من قال: إنها على الإباحة، وقوله: (إنّ هذه الأعيان مُنتفعٌ بها، وليس فيها وجهٌ من وجوه المقابح). **فالجواب عنه من وجهين:**

أحدهما: أنا نقول: هذه الأعيان منتفعٌ بها انتفاعًا محضًا لا شَوْب فيه، ولا يحتمل أن يكون فيه ضررًا. أو أنّ فيها انتفاعًا مع احتمال الضرر؟!

فإن ادعيتم القسم الأول، فهو ممنوع.

وإن ادعيتم الثاني، فهو مُسَلَّم، ولكن لِمَ قلتم: إنها لمّا كانت منتفعًا بها انتفاعا لا ينفك عن شَوْبِ ضَررٍ واحتمالِهِ ينبغي أن يكون ذلك مطلقًا للإقدام على تناولها وأخذها؟!

وبيان أن فيها احتمال الضَّرر: وذلك أنا رأينا أن الشرع وَرَد بتحريم كثير من التي نَعتقدها[١] نافعةً وأنها من الطيبات في العقل؛ كالخمر وغيرها. وكذلك حَرّم الأكل في كثير من الأوقات، وإن كان الأكل نفع لا محالة. وأباح كثيرًا من العقوبات المؤلمة الموجعة، وإن كان العقل يَقتضِي تقبيحها، فمن الجائز أيضًا أن يكون في هذه الأعيان نوعُ ضرر واحتمال فسادٍ لا نَهتدِي إليه، لقصور عقولنا ونقصان آرائنا، فنتوقف على وُرُود الشرع ليُعَرِّفنا أمرَه.

الجواب الثاني: أنّا نقول: ما صِرتم إليه يُفضِي إلى الدَّوْر، فلا يصح

---

[١] في الأصل: (نعتقدها أنها)، والمثبت أسد.

الاحتجاج به، وذلك لأنكم تستدلون على جواز الإقدام على تناول هذه الأعيان بأنها مُنتَفَعٌ بها، وإنما عرفتم كونها منتفعًا بها من الإقدام على تناولها، فإذا قيل لكم: لِمَ قلتم: إن هذه الأعيان مباحة؟! قلتم: لأنها منتفع بها. فإذا قيل لكم: ومن أين علمتم أنها منتفع بها؟! قلتم: من الإقدام على تناولها. فالإقدام على التناول مشروط بالإباحة، والإباحة للتناول إنما تثبت لأنها مُنتفع بها، **وكل أمرين توقف وجود أحدهما على الآخر لم يُتصور وجودهما ولم يتحقق حصولهما بحال.**

وعلى أنا وإن سلّمنا لهم أنّ هذه الأعيان ليس فيها وجهٌ من وجوه المقابح لا يُعلم بضرورة العقل ولا نظره، ولكن لِمَ لا يجوز أن يكون هناك وجهٌ من وجوه المقابح يَقضِي العقل بجوازه، وأنّ معرفته تُتلقّى من قِبَل الشرع؟! وما المانع من هذا؟!

ألا تَرى أنا توافقنا على الرّد على الدّهرية الذين أنكروا جواز بعث الأنبياءِ فقالوا: لا يخلو: إما أن يُبعث الأنبياء بما تقتضيه العقول، ففي العقل غُنيَةٌ عنهم. أو بما لا تقتضيه، فلا نقبله ولا فائدة في بَعثهم.

فقلنا نحن لهم: يُبعثون بِبَيان مُجَوَّزات العقول، وليس كلّ ما جاز عقلًا أن يكون معلومًا بضرورة العقل ولا بنظره، ألا تَرى أنّ هذه النباتات والحشائش منها ما هو سُم ناقع[١]، ومنها ما هو دواء نافع، وأنّا بعقولنا لا نهتدِي إلى التّفرقة بينهما والتمييز، فلا يَقبُحُ من الله أن يبعث إلينا رسولًا فيُبيّن لنا الداء من الدواء والمصلحة من المفسدة، فكذلك هاهنا، يجوز أن يكون في هذه الأعيان وجه من وجوه المقابح، وأنا لا نهتدِي إلى معرفتها بالعقل، فنتوقف على ورود الشرع بذلك.

وأما الجواب عن الشبهة الثانية لمن يدعي الإباحة:

أما قولهم: (إن هذه الأعيان لا يخلو: إما أن يُقال: خلقها الله لغرض

---

[١] تصحف في الأصل إلى (نافع). والناقع: الثابت. وقيل: البالغ القاتل. انظر: «**الصحاح**» (٣/ ١٢٩٢)، و«**لسان العرب**»، لابن مكرم (٨/ ٣٦٠).

وحكمة، أو لغير غرض وحكمة؟!). قلنا أولًا: أفعال الله لا تُعلل بالأغراض والمصالح؛ بل هو الفاعل لما يشاء، الحاكم بما يُريد، وليست الأشياء علة في صُنعه وفعله؛ بل فعله وصُنعه علة كل شيء.

أما قولهم: (إن هذا يؤدي إلى إدخال هذه الأفعال في حَدِّ السفه والعبث). قلنا: ليس كذلك، فإنّ السَّفه كلّ فعلٍ مَنهيٍّ عنه، وأفعال الله تعالى ليست منهيًّا عنها؛ بل لا يُتصور اندراجها تحت الأمر والنهي، فإن الله تعالى هو الآمر الناهي، فكيف يكون مأمورًا أو منهيًّا؟!

يحققه: أنّ السَّفَه كلُّ فعل تُوجد فيه المضرة، وأفعال الله بأسرها حسنة مُحكمة مُتقنة لا مضرّة فيها لا آجلًا ولا عاجلًا؛ بل ذلك يستحيل إضافته إلى الله. وعلى أنا وإن سَلَّمنا لكم ـ جدلًا لا اعتقادًا ومذهبًا ـ أنّ الله تعالى خلق هذه الأعيان لغرض وحكمة، ولكن لِمَ لا يجوز أن تكون الحكمة في خلقها أن نستدلّ بها على وحدانية الله ﷻ، ونعرف بها صفاته؟!

أما قولهم: (إنّ في خلق الذوات العَرِيَّة عن الروائح والطعوم غُنية). قلنا: نحن لا نُنكر أن في غيرها من الأعيان ما يستدل بها على وحدانية الله، ولكن تكون هذه الأعيان مُكثِّرَة للدلالة ومُسهلة لطريق المعرفة، وتكثير دلائل التوحيد أمرٌ مطلوبٌ وغرضٌ مقصود، فإن الله ما خلق شيئًا من المخلوقات إلا وهو دالٌّ على وحدانيته وقِدَم ربوبيته. ولهذا قيل[1]:

وفي كلِّ شيءٍ له آيةٌ ... تدلُّ على أنّه واحدُ

وهذا لتحقيق، وذلك أنّ الناس متفاوتون في النّظر في الأدلة ومعرفتها: فمنهم مَن يحسن النظر في جميع الأدلة، فذلك يكون زائد العلم وافر اليقين قويّ الاعتقاد. ومنهم من يُحسن النظر في بعض الأدلة دون البعض. فالباري سبحانه بدقيق حكمته كَثَّر أدلة التوحيد وطرق المعرفة تسهيلًا للأمر على

(١) القائل أبو العتاهية، «**الأغاني**» لأبي الفرج (٤/ ٣٥)، و«**أبو العتاهية، أشعاره أخباره**» (ص: ١٠٢ ـ ١٠٤)، وغيرهما. وقد وقع له في هذا الشعر قصةٌ طريفة مع أبي نواس، تجدها في «**طبقات الشعراء**»، لابن المعتز (ص: ٢٠٧)، وغيره.

المُوحِّدين وتيسيرًا عليهم، ليكون خلق هذه الأعيان على هذه الصفات من جملة الأدلة على وحدانية الله.

وعلى أنا نقول: يجوز أن يكون الغرض بخلق هذه الأعيان الابتلاء والامتحان، لنَكسِر نفوسنا عن تناولها، ونُصر على ذلك، فيُثيبنا الله تعالى.

أما قولهم: (إن إفضاء المشاق إلى الثواب أمرٌ عُرف بالشرع). قلنا: فيجب أن نتوقف على ورود الشرع في ذلك، فإنْ أباحنا هذه الأعيان تناولها، وإن حَرَّمها علينا اجتنبناها، وإن ابتلانا بها صبرنا على تركها، لنحظى بالثواب وننال الأجر عند الله تبارك وتعالى.

وأما قولهم: (إن المباح ما لا عقاب على تركه ولا ثواب على فِعله). قلنا: لا نُسلّم أنّ هذا هوا حدُّ المباح، **بل المباح**: كل فِعل مأذون فيه، والإذن قَبْل ورود الشرع لا يُمكن، وما ذكروه من الحدِّ يَبْطُل بأفعال الله، فإنه لا عقاب على تركها ولا ثواب، ومع ذلك لا تُوصف بكونها مباحة. وكذلك أفعالُ البهائم لا عقاب عليها ولا ثواب، وأنها لا تُوصف بالإباحة، فقد بطل حَدُّهم، وصحَّ حَدُّنا.

أما قولهم: (إنّ الله لمّا خلق لنا شهوات حاملة على تناول هذه الأعيان وجعل منافعنا فيها، فيكون ذلك إذنًا منه في التناول)، ليس كذلك؛ بل هذا يدلّ على أنّ الله خَلقها وهَيَّأها لمصالحنا، أما أن يكون إذنًا، فكلَّا؛ بل الإذن يَتوقّف على أمرٍ آخر، وصار هذا بمثابة الإمام إذا هَيَّأ أموالَ المصالح وعدَّها ليصرفها إليهم، فإن ذلك لا يكون إذنًا منه في الأخذ؛ بل يتوقف على وجود الإذن بعد ذلك، فكذلك هاهنا، وكذلك السيِّد إذا هيَّأ أمواله وأعدّها للمُضارَبة، لا يكون ذلك إذنًا منه للعبد في جواز الأخذ والتجارة، كذلك هاهنا.

وأما الجواب عن شبهة من يدعي الحظر:

أما قوله: (إن هذه الأعيان ملك لله تعالى، فالتصرف فيها من غير إذن يكون حرامًا). **قلنا**: ولِمَ قلتم: إنّ التصرف في ملك الله من غير إذن يكون حرامًا؟! **قالوا**: كالشاهد. **فالجواب عنه من وجهين**:

أحدهما: أنا نقول: حرمة التصرف في مال الغير في الشاهد إنما تلقيناه من الشرع، والكلام بيننا يقع في التصرف الأول قبل أن ورد الشرع، فلا يجوز اعتباره بما بعد ورود الشرع، وسياق هذه الأدلة التي ذكروها على هذا الوجه إنما هي مُشعرة بالتحريم من قِبَل الشرع، ولا كلام فيه، وإنما الكلام فيما قبل ورود الشرع، وليس معكم دليل يدلّ عليه.

الجواب الثاني: أنا نقول: التصرف في مال الغير من غير إذن في الشاهد إنما حرم لما فيه من إلحاق الضرر به إما آجلًا أو عاجلًا، فإن الآدمي عُرضة للمنافع والمضار ومَظِنة الانتفاع بالأشياء والاستضرار بها، بخلاف الباري ﷻ، فإنه لا ينتفع بالأشياء ولا يستضر بها، فكيف يجوز إلحاقه بمن يستضر وينتفع؟!

أما قولهم: (إن الملك الذي تجبى إليه خزائن الأرض يحرم أخذ ذَرَّة من ماله، وأنها لا تضره)، لا نُسَلِّم؛ بل أخذها مما يلحق الضرر إما آجلًا أو عاجلًا، فإنه قد يُفضِي حاله إلى أن يحتاج إلى ذرة وما دونها وهو مستضر بذلك، ولهذا لو أنه نَهى عن أن يُؤخذ من ملكه ذرة وزَجر عن ذلك وشدَّد فيه لم يَقبح؛ لما فيه من النفع ودفع الضرر عن نفسه، ولو أنه صدّ الناس وزجرهم عن أخذ شيءٍ لا ضرر فيه عليه لا عاجلًا ولا آجلًا؛ كالاستظلال بجدار داره، والاستضواء بنور سراجه، وشرب ماءٍ يجري من تجاره، فإن ذلك يُعد من أقبح الأشياء وأفحشها؛ لأنه لا ضرر عليه فيها. ولا يقبح منه أن ينهى عن أخذ حبةٍ من ماله، لما فيه من إدخال الضرر عليه، فالمعنى الذي لأجله حرم التصرف في مال الغير بغير إذنه معدومٌ في أموال الله، فلا يمكن تحقيق هذا الاعتبار.

وأما الجواب عن شبهة من قال: إنا بعد ورود الشرع عرفنا أن الأفعال كانت مباحة:

أما قوله: (إن في كتاب الله ما يدلّ عليه). لا نُسَلِّم. أما قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣]. **قلنا**: هذه الآيات إنما تدلّ على التخليق والتسخير، ولا معنى له إلا أنه هيَّأها لمنافعنا وأعدها لمصالحنا، ولكن ذلك لا يدلّ على

أنها مأذون في تناولها وأخذها، وصار كما ذكرناه من تهيئة الإمام لأموال المصالح وإعداد السادة أموال التجارات، فإنّ ذلك لا يكون إذنًا في جواز الأخذ والتناول، كذلك هاهنا.

وأما قولهم: (إنَّ الله خلق الخلق للعبادة، والعبادة لا تتحقق إلا بالبقاء، والبقاء لا يكون إلا بالانتفاع، والانتفاع لا يكون إلا بالأموال).
قلنا: ولكنّ البقاء لأجل العبادة، وهذه الحاجة تندفع بالقَدْر الذي يُسد به الرَّمق ويُقام به الأَوَد، فلا حاجة إلى ما زاد عليه، وأنتم إنما فرضتم الكلام في فُضول العيش وما كان من قَبيل التّرَفُّه والتنعم. والبقاء لأجل العبادة وقيام الصفة لا يتعلق بهذه الأشياء، فينبغي ألا تحكموا بإباحتها[١] إلا بعد أن يَرد الشرع بذلك.

فإن قال قائل: فإذا قلتم: إن أحكام الأفعال قبل ورود الشرع تكون موقوفة، فهل يجب اعتقاد ذلك أو لا يجب اعتقاده؟!

فإن قلتم: لا يجب اعتقاده، فقد دل ذلك على فساد هذا المذهب؛ لأن كل مذهب حق واعتقاد صحيح يجب اعتقاده وتحصيله.

وإن قلتم: يجب اعتقاده فقد أثبتم حكمًا قبل ورود الشرع، فإنّ الاعتقاد فِعلٌ من أفعالِ القلب، وأفعال القلوب كأفعال الجوارح، فإذا جازَ أن تتصف أفعال القلب بحكم ـ وهو الوجوب ـ جاز أيضًا أن تتصف أفعال الجوارح بحكم ـ وهو الحظر أو الإباحة ـ.

قلنا: اعلم أنه ليس كلّ مذهبٍ حق واعتقادٍ صحيح يجب اعتقاده وتحصيله، فإنا نعلم قطعًا أنّ ضرب العَشرة في العَشرة يكون مائة، وهذا أمر حقٌّ نعلمه، وكذلك سائر العلوم الرياضيات، من الحساب والهندسة والطب وغير ذلك، أمورٌ حقيقية وعلوم قطعية، وأنه لا يجب اعتقادها وتحصيلها، فكذلك هاهنا يجوز أن يكون هذا مذهبًا حقًّا واعتقادًا صحيحًا، وأنه لا يكون واجبًا.

فإن قالوا: فجوزوا أن يَرِد الشرع بوجوب اعتقاد الكفر؛ لأن الأمر

[١] في الأصل: (إباحتها)، والمثبت أشبه.

عندكم قبل ورود الشرع موقوف، ومن الجائز أن يرد الشرع بوجوب الإيمان أو وجوب الكفر.

قلنا: إنما لم نجوز ذلك حتى لا يُفضِي إلى التناقض في التكليف، فإن التكليف يَستدعِي سَبْقَ المعرفة بالصانع المُكلِّف، والكفر جهل بالصانع والمُكَلِّف، فلو جوزنا ورود الشرع باعتقاد الكفرِ أفضَى إلى التناقض، فإنه كيف يمكن أن يُعرف الصانع والمكلِّف وهو يأمره بالتجهيل؟! فلهذه الاستحالة لم نصر إلى ذلك.

فإن قالوا: **وما فائدة هذا الخلاف في هذه المسألة**، وأنه ما خلا زمان من الأزمان مِن لَدُن آدم عليه السلام وإلى زماننا هذا من دين من الأديان ومِلّةٍ من الملل ولم تكن أفعال المكلفين في وقت لا حكم لها؟!

قلنا: قد اختلف العلماء في وجه الفائدة في وضع هذا الخلاف:

فمنهم مَن قال: فائدته التقرير والتصوير العقلي من غير فائدة وجودية، على معنى: أنا لو قَدَّرنا خُلو زمان عن ملة وشريعة لكان حكم أفعال العقلاء فيه ذلك، ومثله جائز، قال الله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ومعلوم أنّ إثبات الإلٰهين لا حقيقة له؛ لأن ذلك يُفضِي إلى إبطال إلٰهيَّتِهما، وإنّما الغرض بذلك إثبات التقدير والتصوير، ليترتب عليه حكم عقلي، وهو فساد السماوات والأرض وانخرام النِّظام وانحلال الفِصام، فكذلك هاهنا مثله.

ومنهم من قال: فائدته تظهر في حقِّ طائفة من الناس في جزيرة من جزائر البحر لم تبلغهم الدعوة، ولم تَثبُت عندهم الرّسالة، فإنه لا عِقاب عليهم ولا ثواب لهم؛ لأن الله يقول: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥].

ومنهم من قال: فائدة هذا الخلاف إنما تَظهَر في الحوادث التي لا أحكام لها، على قول مَن يُجوِّز خُلو الحوادث عن الأحكام.

فعلى الجملة والتفصيل، لم ينفك وضع الخلاف في هذه المسألة عن حصول فائدة. والله أعلم، وإليه المرجع والمآب.

فَصْلٌ

قد بَيَّنا فيما تقدم أنّ الأحكام إنما تُتلقى من الشرع، والعقل لا حُكم له، فالآن نبين أنّ الأدلة العقلية حقائق ثابتة، وأنها مقتضيةٌ لمدلولاتها، مُوجبةٌ لأحكامها، إلا أننا لا نعتقد ذلك. والمعتزلة يعتقدون ذلك، ويقولون بوجوبها، وقد تقدم كلامنا معهم في ذلك.

وقد ذهبت طائفة من الناس إلى أنّ النّظر في الأدلة العقلية لا يُوجب العلم بحالٍ من الأحوال، **ثم انقسموا**:

فمنهم من قال: العلم إنما يحصل بالحواس الخَمس فحسب.

ومنهم من قال: العلم يحصل بالحواس وبداية العقول.

ومنهم من قال: يحصل العلم بالكتاب والسُّنَّة والإجماع.

ومنهم من قال بقول الإمام المعصوم.

فهذه جُملة مذاهبهم.

قال الشيخ الإمام أبو المَعالي رضي الله عنه[1]: واعلم أنّ هؤلاءِ سقطت مناظرتهم وبطلت مكالمتهم؛ لأنهم أنكروا الضروريات وجحدوا الحقائق المعقولات، فالتحقوا بالسوفسطائية الذين قالوا: إنّ الأشياء لا حقيقة لها، وأنّ ما نعاينه ونُشاهده تخَيُّلات وتَوَهُّمات، كما يرى النائم في منامه، فلا وجه لمناظرتهم؛ لأنّ المناظرة تكون مع مستفيد. إلا أننا نذكر الكلام معهم على ظَنِّ الاسترشاد، فإنْ هُم اعترفوا وعادوا إلى الحقِّ وأنصفوا فَبِها ونِعمت، وإن أبوا إلا العِناد والنَّكد، وأصرّوا على اعتقادهم الفاسد، فقد ظهر عنادهم، والمعاند يستحق التأديب، وإنما المناظرة للمستفيد.

وطريق افتتاح المكالمة معهم أنا نقول لهم: معاشر الجهال الذين تزعمون أنّ النَّظر في المدارك العقلية لا يُوجب العلم، بِمَ علمتم ذلك؟! بضرورة العقل، أو بنظره؟!

---

(١) لم أقف عليه في كتبه المطبوعة، وانظر: «**البرهان**» (١/ ١١٤). وكأن المصنف ينقل هذا عن تعليقة شيخه إلكيا، وهو من أصحاب أبي المعالي، فلعل هذا مما تحمله عنه في المجالس والمباحثات.

فإن قالوا: بضرورة العقل، فهذا باطل؛ لأنّ العقل المحتوم أنّ كل أمرٍ ضروري تتساوى فيه أقدام العقلاء، ولا يُوجد بينهم فيه خلاف، ونحن قد خالفناكم في ذلك، فبطل هذا القسم.

وإن قالوا: بنظر العقل، فقد ناقضوا اعتقادهم، وأبطلوا مقالتهم، فإنهم كانوا لحصول العلم بطريق النظر جاحدين، فقد صاروا به مُقرّين.

فإن قالوا: نحن نُفاة، والنافي لا دليل عليه. **قلنا**: هذا اغترار منكم بمجرد اللفظ؛ بل أنتم مثبتون حقيقة، فإنكم تدّعون أنّ النّظر في الأدلة العقلية لا يُوجِب العلم، وهذا أمر تعتقدونه ومذهبٌ تنصرونه ـ وإن ظهرتهم فيه بصورة النافين ـ، فلا يُغنيكم ذلك؛ بل إنما يَحسن منكم مثل هذا الكلام لو كنتم تقولون: نحن لا نعلم أنّ النظر في الأدلة العقلية ليس بمفيد للعلم ولا موجبٍ له، فلا يَحسُن منكم مثل هذا الكلام ولا يُغنيكم.

وصار هذا في ضرب المثال بمثابة مَن قال: أنا لا أعلم أنّ زيدًا في الدار، فإنه لا يحسن مُطالبته بالدليل عليه ويقال له: لِمَ لَمْ تعلم؟! فلو قال: ليس زيد في الدار. حَسُن مطالبته بالدليل، ومن أي جهة عَلِم ذلك؟! فكذلك حالكم في هذا المقام.

فهذا طريق افتتاح مكالمتهم، وتتمة ذلك إنما تكون بذكر شُبهتهم والجواب عنها:

أما شبهة مَن قال: إن النظر لا يُفضِي إلى العلم، فإنه قال: معاشر الخصوم، ادَّعيتم أنّ النّظر في المدارك العقليّة والأدلة القطعية يفيد العلم. فمِن أيِّ طريق علمتموه؟! أمن ضرورة العقل أم من نظره؟!

فإن قلتم: مِن ضرورة العقل، فهذا محال؛ لأنّ الأمور الضرورية لا يُتصوّر وقوعُ الخِلاف فيها، ومع تحقق الخلاف أنَّى يمكنكم ادِّعاء الضرورة؟!

وإن قلتم: بنظر العقل، فهذا محال؛ لأنكم تُثبتون النظر بالنظر، وإثبات الشيءِ بنفسه محال، وإنما يَثبت بغيره.

وربما قرَّروا هذه الشبهة من وجه آخر فقالوا: مِن شأن الدليل أن يكون زائدًا علي الدعوى، وكل دليل تَدَّعونه عقليًّا فنحن نخالفكم فيه فيكون دعوى، والدعاوى

لا تثبت بالدعاوى؛ فقد ظهر عجزكم عن إقامة دليلٍ يُغايِرُ دعواكم [و]يشهد بصحتها، ومَن عجز عن إقامة دليل على دعواه كان مذهبه باطلًا بكل حال.

أما الشبهة الثانية، فإنهم قالوا: تدعون أنَّ العلم يحصل بالنظر في الأدلة العقلية: بجنس النظر ومُطلقه صحيحًا كان أو فاسدًا، أو بنوعٍ من النظر أو بعضٍ منه؟!

إن قلتم: بجنس النظر، فهذا محال، ويلزمكم على هذا أن تقولوا بأن نظر خصومكم في الشبهة يُفيد العلم.

وإن قلتم: بنوع من النظر، فهذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنه يُفضِي إلى الدَّوْرِ.

الثاني: أنه يُفضِي إلى التَّسلسل.

أمَّا بيان الدَّوْر، فإنكم تدَّعون أنّ العلم يحصل بالنظر الصحيح، فإذا قلنا لكم: وبِمَ عرفتم أنّ النظر صحيح؟! قلتم: لأنه يفيد العلم. قلنا: وبم عرفتم أنه يفيد العلم؟! قلتم: لأنه نظر صحيح، فيَتوقف حصول العلم على كون النظر صحيحًا، وكونُ النظر صحيحًا على حصول العلم، وكلّ أمرين توقف وجود أحدهما على الآخر لم يُتصور وجودهما، فكان محالًا من هذا الوجه.

وبيان التسلسل: أنا نقول لكم: هل تعلمون في ذلك بمطلق العلم أو بجزء منه؟!

إن قلتم: بمطلقه، لَزِمكم أن تقولوا: إن خصومكم حصل لهم العلم بالنظر في شُبهتهم.

وإن قلتم بجزءٍ منه، قلنا: وبِمَ عرفتم أن ذلك الجزء مِن النظر يُفيد العلم بضرورة العقل أم بنظره؟! فلا يمكن ادعاء الضرورة لما بَيَّناه مِرارًا. **فإذا قلتم: بالنظر**، قلنا: بجملة النظر ومُطلقه، أم بنوعٍ منه؟! ولا نزال نردد عليكم هذا الكلام فيَتسلسل، وكل ما تسلسل لا نهاية له، وما لا نهاية له نهايته في وجوده، وبهذا رددنا على الدهرية الذين يدَّعون قِدَم العالم على ما عُرف في مَوضعه.

أما الشبهة الثالثة للذين يَدَّعون أنّ النظر في الدَّلالة العقلية لا يفيد

العلم، فإنهم قالوا: لا يخلو إما أن تطلبوا بالنظر علمًا موجودًا مُحَصَّلًا معلومًا، أو علمًا مجهولًا؟!

إن قلتم: أمرًا معلومًا موجودًا، فهذا محال؛ لأن النّظر طلب، والطلب يستدعِي مطلوبًا، والموجودُ المُحصَّل كيف يُطلب؟! وإنما يُطلب ما ليس بموجود ليوجد.

وإن قلتم: نطلب به أمرًا مجهولًا لنُحَصِّله. قلنا: فهذا باطلٌ أيضًا، من قِبَل أنّ الناظر الطالب لأمرٍ يجهله، كيف يتصور منه الظفر به؟! وأن الظفر بالشيء يكون بعد معرفته، ما هذا إلا بمثابة من يطلب عبدًا ضلَّ وهو لا يعرف عين ذلك العبد، فحقيق به أن [لا] يُحقق مسعاه وأن يُجنَّبَ طلبه؛ لأنّ العبد لو كان نصب عينيه أو حاضرًا بين يديه لم يعرفه، فكيف يظفر به؟! فعلى القسمين جميعًا ما صرتم إليه باطل وليس له حاصل.

وأما الشبهة الرابعة فإنهم قالوا: وجدنا العقلاء مُتطابقين متوافقين على الانتقال من مذهبٍ إلى مذهب ودينٍ إلى دين، مع أنّهم كانوا من قَبْلُ مناظرين عنه مُناضلين دونه باذلين الوُسْعَ في نُصرته والدّعاء إليه لا يبغون عنه حولًا ولا انتقالًا، ولو كان العلم حصل لهم بذلك لم يُتصوّر منهم الانتقال عنه بحالٍ؛ لأن العلم إذا حصل فلا يُتصوّر رفعه ولا إزالته ودفعه، فبان بذلك أنه لم يكونوا في الأول على علم، وكذلك في الدّين الآخر ليسوا على علم؛ لأنا لا نقطع ببقائهم عليه ومصابرتهم له؛ بل من الجائز انتقالهم عنه، كما انتقلوا عن الأول، فعرفنا بذلك أن هذا ليس بعلم، وإنما حصل لهم مجرد خيالات، واعترضتهم شُبَهٌ وتَوهُّمات.

وأما الشبهة الخامسة لهم، قالوا: المذاهب قد كَثُرت وانتشرت وخَرجت عن الحدِّ والإحصاء والعَد والاستقصاء، ولن يصح مذهبكم إلا بعد إبطال مناقضته وإفساد معارضته، وأنتم عاجزون عن ذلك؛ لأنا نعلم أن الواحد لو طالت عمره، ودارت عليه العصورُ وكرَّت عليه الدهور، فإنه لا يَقدِر على إبطال مَذهب واحد، فكيف يَقدر على إبطال جُملة هذه المذاهب مع كثرتها وانتشارها[١]، فإذن صحة مذهبكم موقوفة على إبطال مذاهب لا نهاية لها ولا

---

[١] في الأصل: (كثرة وانتشارها)، والمثبت أسد.

يُقدر على إبطالها، فلا يتصور صحته في نفسه بحالٍ من الأحوال.

وأما شبهة مَن قال: إن العلم إنما بالكتاب والسُّنَّة والإجماع أو قول الإمام، فإنهم قالوا: العلم والحقائق كلها مخلوقة لله تعالى مصنوعة له، فلا تُعرف إلا من جهته، إما بكلامه القديم، أو بواسطة رسوله ﷺ، فإنه لا يَنطق عن الهوى، أو بإجماعِ الأمة أو الإمام المعصوم عن الخطأ، وما سِوى هذا فلا طريق إلى أن يُتعرّفَ منه هذه العلوم التي هي خلق الله تعالى وصنعه.

أما الجواب عن شبهتهم:

أما قولهم: (لا يخلو إما [أنكم][١] علمتم إفضاء النظر إلى العلم بضرورة العقل أو بنظره). **فالجواب عنه من وجهين**:

أحدهما: عكس هذا الكلام عليهم.

الثاني: حل هذا الإشكال ودفع هذا الخيال.

أمَّا طريق العكس، فهو أن نقول لهم: هل استفدتم بهذا التقسيم الذي ذكرتموه فائدة من إبطال مذهبنا أو تصحيح مذهبكم، أو لا فائدة له؟!

فإن قالوا: لا فائدة له، فهو ضرب من الهَذيان فلا يستحق الجواب عليه، ولا يجب الإصغاء إليه.

وإن قالوا: حصل له فائدة من إبطال مذهبٍ أو تصحيح مذهب، فقد اعترفوا بالنظر، وأنَّ العلم يحصل به، إذ به علموا أنّ مذهبنا باطل، أو أن مذهبهم صحيح.

فإن قالوا: نحن لم نقصد بهذا إبطال مذهب ولا تصحيح مذهب، وإنما غرضنا بذلك مقابلة الفاسد بالفاسد. قلنا: هذا أيضًا باطل من وجوه:

منها أنا نقول: وهل استفدتم بمقابلة الفاسد بالفاسد فائدة من إبطال مذهبنا أو تصحيح مذهبكم؟! **فإن قالوا**: نعم، فقد اعترفوا بأنّ النظر في ذلك أفادهم العلم، فقد بطل مذهبهم. **وإن قالوا**: لا فائدة فيه. فنقول: هذا ضربٌ من الهَذيان لا يَستحق الجواب، وإنما يُستحق الجواب على ما له فائدة.

---

[١] في الأصل: (أن)، والمثبت أشبه.

وعلى أنا نقول: مقابلة الفاسد بالفاسد من أدقّ وجوه النظر، فإن الفاسد لا يُنتج إلا فاسدًا، والصحيح لا ينتج إلا صحيحًا، وما كان من طريق النظر لا يُعرف إلا بالنظر. **فهذا جواب العكس عليهم**.

أما **الجواب الثاني** وهو حَلُّ الإشكال، **فقد قال الشيخُ أبو المعالي**: اعلم أنَّ هؤلاء لا يستحقون جوابًا على ما ذكروه، فإني لا أرى مُحَصِّلًا تنطوي عقيدته على مثل هذه الاعتقادات، فإنهم قد طرقوا فيها باب السفسطة، فقد بطلت مناظرتهم ومكالمتهم، إلا أننا نذكر الكلام معهم على طريق الاسترشاد، فإن اعترفوا فبها ونِعْمَت، وإن أصرُّوا وعاندوا فقد بطل استرشادهم وعنادهم قد ظهر، **فنضرب لهم الأمثال في ذلك فنقول**: ضَرْبُ الخمسة في الخمسة يكون خمسة وعشرين، فهل تعترفون بذلك أم تنكرون؟! فإن اعترفوا بذلك فقد تبيَّنا أن النظر أفضَى بهم إلى ذلك. وإن أنكروا فقد ظهر عِنادهم، فإنا لا نعني بأن ضرب الخمسة في الخمسة خمسة وعشرين إلا أن أحد المضروبين بعدد آحاد المضروب الآخر.

وكذلك نقول لهم: إذا قال القائل: زيد في الدار. فنقسم لذلك تقسيمًا ضروريًّا، فنقول: لا يخلو إما أن يكون ارتقى في لوح الهواء، أو ساخ[١] في الأرض، أو عدم نفسه، أو خرق الجدار وخرج منه، وكل هذه الأقسام مستحيلة، فنقول بعد ذلك لكم: تعلمون أنه في الدار أم لا؟! فإن جحدوا ذلك وقالوا: لا نعلم كونه في الدار، فقد ظهر عنادهم. وإن اعترفوا، فما كان ذلك إلا بعد النظر في هذه المقدمات التي ذكرناها.

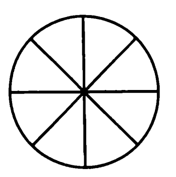
وكذلك نقول لهم: العالَم لا يخلو إما أن يكون قديمًا أو محدَثًا، فلا يمكن أن يُتخيل أن هناك قسمًا غير ذلك، فإذا نحن أبطلنا أحد القسمين تَعَيَّن الآخر، وصار معلومًا، فإذا قال قائل بعد إبطال أحد القسمين: هل علمتم القسم الآخر أم لا؟! فإن قالوا: لا، فقد ظهر عنادهم. وإن قالوا: نعم، فلم يكن حصول هذا العلم إلا بعد النظر في المقدمات.

---

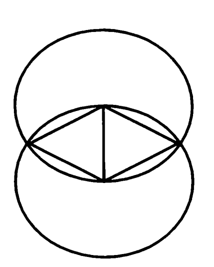
[١] في الأصل: (رساخ)، والمثبت أشبه، ويحتمل (رسخ).

وكذلك نقول لهم: إذا قلنا مثلًا: هذا العدد لا يخلو إمَّا أن يكون زوجًا أو فردًا ليس بزوج لِكَيْتَ وكَيْت، فبقي أن يكون فردًا، وهذا أمر ضروري نعلمه، فهل تنكرونه أم لا؟! فإن هم أنكروه فقد ظهر العناد، وإن قبلوه فما كان إلا أنّ نظرًا منهم في ذلك الدليل أفضَى بهم إليه.

وكذلك نقول: إنّ الخطوط الخارجة من مركز الدائرة إلى محيطها إذا خرجت على استقامة كانت متساوية، وصورته هكذا[١]:



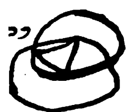
فهذا أمر ضروري نعلمه ولا يمكن إنكاره، فإن نحن أردنا أن نَبني عليه مثلثًا متساويَ الأضلاع، فطريق ذلك: أنّا نخط خطًّا مستقيمًا ذا نهايةٍ مفروضة، ثم نضع أحد ساقي «**البرجار**» على أحد طرفيه، ثم نُديره بِبُعْدِ السّاق الآخر حتى يصير دائرة، ثم نضعه على الطَّرَف الآخر، ثم نُدِيره بِبُعدِ الطَّرَف الآخر حتى تصير دائرةٌ أخرى. ثم نُخرِج خطّين من موضع التقاطع، إلى طَرَفَي الخط المفروض، فيكون مثلثًا متساوي الأضلاع، وصورته هكذا[٢]:



وطريق إقامة البرهان على ذلك أنا نقول: قد علمنا بالضرورة أنّ

---

[١] هذه صورتها في الأصل:

[٢] هذه صورتها في الأصل: 

الخطوط الخارجة عن مركز الدائرة إلى محيطها متساوية، وهذه مُقدِّمةٌ يقينية صادقةٌ نعلمها قطعًا، فكذلك الخطوط الثلاثة، أعني أضلاع المثلث، يجب أن تكون متساوية. وإنما قلنا ذلك لأن كلّ خطين من أضلاع المثلث خرجا من مركز الدائرة[١] إلى محيطها، إلا أنّ محيط كل دائرة في وسط الدائرة الأخرى. فإذا قال قائل: إنّ أحد الخطين مساوٍ للخط المفروض؛ لأنهما خرجا من مركز الدائرة، جوَّزنا هذا [. . . . . . .][٢].

فنقول لكم: هل تعلمون هذا المثلث متساوي الأضلاع أم لا؟! **فإن قلتم**: لا، فقد عاندتم. **وإن قلتم**: نعم، فما كان إلا النّظر في هذه المقدمات، وهي أنّ الخطوط الخارجة عن مركز الدائرة إلى محيطها متساوية، وأنّ خطوط هذا المثلث متساوية، فعلم أنّه مثلث متساوي الأضلاع.

وكذلك نقول لكم: هل وجد أحدكم قطّ أمرًا حَزَّنه أو حالًا هَمّه؛ فتفكر فيه وتأمل ونظر وتدبر، أم لا؟!

فإن قلتم: لا، فقد جاحدتم المشاهدة والعِيان، فإنا نعلم على القطع أنّ كل آدمي في دار الدنيا لا يَنفكّ عن هَمٍّ وغَمٍّ وفِكر وتأمل في أحواله وأموره، فإنّ النّاس مُبتلون في هذه الدار بفنون المِحن وأنواع البلاء، فلا يُتصور خلوهم عن ذلك.

وإن قلتم: نعم، فنقول: سبيل النظر في الأدلة العقلية كسبيل النظر في الأمور الدنيوية، فإذا تَفَكَّر الإنسان فيها وتدبَّر حصل له العلم ضرورة، كما تحصل له في سائر الضرورات، إلا أن الفرق بين النظر والضروري آيلٌ إلى شيءٍ واحد، وهو أنّ الضروري لا يفتقر في حصوله إلى تقدم نظر، ولا تَكَلُّف فِكر، والنظري يُفتقر فيه إلى ذلك.

وصورة هذا مثلًا إذا قلنا: إن إنسانًا أراد أن ينظر إلى السماء، فإنه بنفس

---

[١] في الأصل: (دائرة)، والمثبت أشبه.

[٢] ترك الناسخ بياضًا بقدر كلمة، فلا أدري، أفعله إيذانًا بتمام المسألة الهندسية، أم للتنبيه على كلمة خفيت عليه؟!

فتح الأجفان وملاحظتها يحصل له العلم بها. ومن أراد أن ينظر بَقَّةً في مُستثار غبارٍ أو شعرة دقيقة، فإنه يحتاج إلى جمع أشعة وتدقيق بصر وتصويب نظرٍ إلى المنظور إليه.

ثم العلم الحاصل بعد ذلك كالعلم الحاصل بالضرورة من غير فرق، وهذا لأن كل نظري لا بدّ أن يَستند إلى ضروري مِن جنسه، فإن النظري لا معني له إلا النّظر في الضروريات. **ولهذا قال العلماء**: النّظر هو التردد في أنحاء الضروريات، فإذا كانت هناك مُقدِّمات ضرورية وأمور صادقة يقينية، فالنظر فيها يُنتج العلم لا محالة، فيحصل له علمٌ ثالثٌ إن كان مقدمتان، أو رابعٌ[١] إن كان هناك ثلاث مُقدمات من غير اختلاف بوجهٍ من الوجوه، فلم ينكر أحد حصول العِلم بهذا الطريق إلا مَن أنكر الضروريات وجاحَدَها.

وأما قولهم: (إنكم أثبتم النظر بالنظر، وذلك تناقض). قلنا: نحن ما ناقضنا؛ بل المناقضة من شأنكم، فإنا نحن ندَّعي أنّ النظر الصحيح يُفضِي إلى العلم، فيجوز لنا أن نُثبت كون النظر مُدرَكًا له بنوع من النظر. وأما أنتم فإنكم قلتم: إن النظر في الأدلة العقلية لا يُفضِي إلى العلم، واعتقدتم فساد ذلك، ثم عَرَفتم فساد في ذلك بالنظر، فقد ناقضتم، وذلك محال.

وصار هذا في ضرب المثال بمثابة مَن قال: أنا كاذب في كلِّ خبر أُخبِر به، فإنا لا نحكم بكذبه في جميع الأخبار على الإطلاق، ولا في هذا الخبر، فإنه من جُملة ما أخبر به، فلو قلنا: إن كل ما أخبر به كذب، وأنّ هذا الخبر من جملة ما أخبر به، أفضَى إلى ألَّا نعلم أنه كاذب في شيءٍ من أخباره، فكذلك أنتم إذا قلتم: إنّ النظر في الأدلة العقلية لا يُفيد العلم، وأنه فاسد، وعرفتم ذلك بالنظر، وهو داخل في جملته، فقد تناقض مذهبكم. **وليس كذلك إذا أخبر فقال**: أنا صادقٌ في كل ما أُخبر به، فإنا نحكم بصدقه على الإطلاق في جميع الأخبار؛ لأنا لو لم نحكم بصدقه مطلقًا في كل خبرٍ فقوله: «أنا صادق في كلِّ ما أخبر به»، خبر مِن أخباره فلا نصدقه فيه، فلا يكون صادقًا في خبره

---

[١] في الأصل: (أربع)، خطأ.

مطلقًا، فلا بدّ وأن يكون صادقًا في هذا الخبر وغيره. فكذلك هاهنا، نحن قلنا: إنّ النظر الصحيح يُفيد العلم، فجاز[١] لنا أن نجعل نوعًا منه مُثبِتًا لكون النظر مدركًا لحصول العلم، ولا يُعلم فساده بالنظر، كما جاز لنا أن نعلم كون هذا المخبر صادقًا بخبره، ولا نعلم كونه كاذبًا بخبره. **فقد ظهر وجه الفرق بين دليل الصحة والصدق، والكذب والفساد.**

ثم نقول ـ للقائلين منهم: (إنّ العلم إنما حصل بالكتاب والسُّنَّة والإجماع) ـ: بِمَ حصل لكم العِلم: بالكتاب، أو بأمر زائد عليه؟! **فإن قلتم**: بنفس الكتاب. فهذا محال، فإنّ الشيء لا يثبت بنفسه. **وإن قلتم**: بأمر زائد عليه، فقد أثبتم النظر.

وكذلك نقول للقائلين منهم (بأن العلم يحصل بقول الإمام المعصوم): بِمَ حصل لكم العلم؛ بشكله أو بقوله؟! **فإن قلتم**: بشكله، فشكله كشكل غيره. **وإن قلتم**: بقوله، فقوله كقول غيره. **فإن قالوا**: علمنا ذلك بالمعجزة. **قلنا**: وبِمَ تبين لكم المعجزة من المَخرقة والشعبذة، وما يحصل بالقوى الفلكية والأسرار الطِّلِّسْميّة ومساعدة الدولة[٢] وسرعة الحركة والجَسْر[٣]؟! فعند ذلك أفضى بهم الأمر إلى أن قالوا: إنما عرفنا ذلك بقوله: أنا الإمام المعصوم حقًّا، ومَن عَدَاني على الباطل، ولا يخفى على عاقلٍ مخازي هذا الكلام وقُبحه. فثبت بذلك أنّ النظر هو الذي أفضَى إلى العلم بأنّ هذا الفعل الخارق معجزة لا مخرقة وشعبذة.

أما الجواب عن الشبهة الثانية:

أما قولهم: (لا يخلو إمَّا أن تَدَّعوا حصول العلم بجنس النّظر فاسدًا كان أو صحيحًا، أو بنوعٍ من النَّظر وهو الصحيح، إلى آخره...). **فالجواب أن نقول**: لا؛ بل لا يحصل العلم عندنا إلا بالنّظر الصحيح، وإنما يكون النّظرُ

---

[١] في الأصل: (جاز)، والمثبت أشبه.

[٢] الرسم محتمل بين ما أثبت وبين (الدواة)، والنص مبهم عندي على أي حال.

[٣] كذا، ومن معانيها: القوة والشجاعة. فلعله المقصود إن سلم من التصحيف. وهذه صورة الأصل (مساعدة الدولة وسرعة الحركة والجسر):

صحيحًا إذا استند إلى مُقدِّمات قطعيَّة يقينية، فإنه إذا كان مستندًا إلى مقدمات قطعية يقينية، فإنه يُنتِج العلم قطعًا ويقينًا، ولا يُتصوَّر فيه الخطأ إلا إذا لم يَستنِد إلى مقدَّمات يقينيةٍ ضرورية.

وبهذا نجيب عن قولهم: (إنه يُفضِي إلى الدَّوْر والتسلسل). **قلنا**: لا يُفضِي إلى شيءٍ، وذلك فإنه إذا كانت مُقدماته ضرورية صادقة يقينية لم يُتصوَّر فيه ذلك، فإنا إذا قلنا مثلًا: كلّ جسمٍ حادث + والعالَم جسم = حصل لنا عِلمٌ ثالث، وهو أنّ العالَم حادثٌ، وهو نتيجة تلك المُقدِّمتين الأوَّلَتَيْن، ولم يقتضِ ذلك تسلسلًا، ولا أفضَى إلى دَوْرٍ بوجهٍ مّا. ونظائر ذلك كثيرة.

أمَّا الجواب عن الشبهة الثالثة:

وقولهم: (إنه لا يخلو إمَّا أن نطلب علمًا حاصلًا موجودًا، فالموجود لا يوجد، أو أمرًا مجهولًا فلا يُمكن الظَّفَر به). **قلنا**: لا؛ بل نطلب أمرًا معلومَ الأصل مجهولَ التفاصيل، فإنا إذا قلنا: كل جسم حادث، عَلِمنا في الجُملة أنَّ العالَم حادث، ولا يحصل لنا العلم على طريقِ التفصيل والتعيين إلا أن نأتي بباقي المقدِّمات وننظر فيها، ونقول: العالَم جِسمٌ فكان حادثًا، فلا يحصل بقولنا: «كل جسم حادث»، إلا معرفة كون العالَم حادثًا على طريق الإجمال والإبهام، وإنما يحصل لنا العلم به على طريق التفصيل إذا عرفنا أنَّ العالَم جسم فكان حادثًا.

وصار بمثابة قول السيد لوكيله: اطلب العبد الضَّالَّ، ومن صفته: أنه طويل القامة أسود الوجه مُجَعَّد الشعر، فإنه بنفس سماع هذه الصفات يتشكل العبد في قلبه، ويتمثل في وهمه، فيصير معلومًا له على طريق الجملة، فبعد ذلك يَطلبه في كلِّ شخص لِيَصِل إلى معرفته على طريقِ التفصيل.

وأمَّا الجواب عن الشبهة الرابعة:

وقولهم: (إن الإنسان قد ينتقل من دين إلى دين، ومذهب إلى مذهب).
قلنا: أولًا: هذا يلزم مَن قال منكم: إن العلم يحصل بقول الإمام المعصوم، فإنا نرى الإنسان يُتابعه برهة من الزمان، ثم يتبدّل به غيرَه، ويميل إلى سواه، فلو كان العلمُ حاصلًا بقوله لم يُتصوَّر انتقالُه ولا زواله عن مذهبه.

وعلى أنا نقول: كلّ مَن وُجِد منه الانتقال والاستبدال فلا نقول: إنه حصل

له عِلم، فإنّ العلم إذا حصل لم يُتصوّر زواله من الوجه الذي قرَّرتموه، فلما وُجِد الانتقال دلّ أنه إنما حفظ وعلم صورة الدليل وشكله، ولم يقف على حقيقته، ولا اشتمل دليله على المقدمات التي تعتبر في ذلك الشكل في الدليل.

أما الجواب عن الشبهة الخامسة:

أما قولهم: (إن المذاهب قد انتشرت وخَرجت عن الحَدِّ والإحصاء).

قلنا: **المذاهب إنما كَثُرت وانتشرت في جُملة المسائل، أما في آحادها وأفرادها فهي محصورةٌ مضبوطة**، ولعل الخِلاف في مسالةٍ واحدةٍ لا يزيد على مذهبين أو ثلاثة أو أربعة، كما نقول مثلًا في حَدَثِ العالم، لا تزيد المذاهب على ثلاثة أو أربعة مذاهب، فيتمكن الإنسان من تتبعها بالإبطال حتى يَظهر الحقّ منها ويثبت، فلا حاجة بمن تصدّى لإبطال مذهبٍ في مسألةٍ أن يتعرّضَ لإبطال جميعِ المذاهب في جميعِ المسائل، كيف وإنّ الإنسان لو تصدّى لذلك وانتدب له أمكنه الظَّفَر به إذا ساعده الإمكان وأنسأه الأجل؟! إلا أنه لا حاجة إليه؛ بل إذا بطل مذهبُ خصمه في مسألةٍ صحَّ مذهبُه.

وأمَّا الجواب عن قول مَن قال منهم: (إنّ العلوم والحقائق مخلوقةٌ لله، فلا تُعلم إلا بواسطةِ كلامه أو رسوله). قلنا: نحن لا نُنكر أنّ العلوم والحقائق مخلوقة لله، ولكن كما يعرّفنا[١] إياها بكلامه أو على لسان رسوله، قد يقذف في قلوب عباده نورًا ـ وهو الفِكر والنظر الصائب الجاري على سَنَن الاستقامة ـ، فيُفضِي إلى العلم، كما أنه يقذف في أبصارنا نورًا ندرك به هذه الأشياء ونعلمها.

والخصم وإن ناقشنا في النور الذي يقذفه الله في القلب المُعَبَّر عنه بالفكر والنظر، إلا أنه يُساعدنا على النّور الذي يقذفه الله في الأبصار، فنُدرِك به الأشياء، فإذا جاز من الله أن يُعلِّمنا بعض العلوم والحقائق بنور يقذفه في أبصارنا، جاز أن يُعلِّمنا ذلك بنورٍ يقذفه الله في قلوبنا، ولا فرق بينهما.

وأما من قال منهم: (إن العلم يحصل بقول الإمام المعصوم)، فقد تكلمنا عليه بما فيه مَقنعٌ وبلاغ، فأغنى عن الإعادة.

---

[١] في الأصل: (نعرفها)، تصحيف.

فَصْلٌ

في الاستحسان

رَوَى الشافعي وبشر المَرِيسي عن أبي حنيفة أنَّه عَمِل بالاستحسان. **وأصحابُه المُتقدّمون** فَسَّروا الاستحسان بالعمل بمجرد الآراء والأهْوية وهَوَاجِس النّفس وخواطر القلب، ولإن عَنَوا بالاستحسان ذلك واتخذوه مذهبًا لقد انسلّوا عن الدِّين، وخرجوا عن جُملة المسلمين، فإنّ ذلك مذهب باطلٌ قطعًا، وحُقَّ عليهم قول الشافعي: «مَن استحسن فقد شَرع، ومَن شَرع فقد كفر»(١).

ولقد صدق رضي الله عنه فيما ذَكر، فإن الشريعة لا تُبنَى أحكامها على مُقتضَى الأهواءِ والطِّباع والشهوات والعادات، فإن ذلك يُفضِي إلى تناقضها، فإنَّ من الناس مَن يستقبح شيئًا وغيره يستحسنه، وقد يستحسنه في زمان ويَستقبحه في زمان آخر، فيُفضي ذلك إلى أن تختلف أحكام الشريعة باختلاف الأهواء والطِّباع والزمان والأصقاع، وذلك لا وجه له بحال.

يدل عليه: أنَّ القول بجواز الاستحسان يُفضِي إلى إسقاط فائدةِ علم الفقه وإذهاب رونق العلماء، فإن العوام قادرون على الاستحسان كقدرة العلماء؛ لأن الله تعالى أعطاهم آلات ذلك من الطِّباع السليمة والأهواءِ والشهوات، فإن هذه المعاني مركبة في طبيعة كلِّ بَشر، وذلك لا يجوز.

يدل عليه: أنّ ذلك يُفضِي إلى إبطال قاعدة إرسال الرسل وطي بِساط النُّبوة، فإنّ الطِّباع السليمة والأهواء والشهوات مُستقيمة قبل ورود الشرائع وبعث الأنبياء، فكل إنسان يستحسن شيئًا ويُضيفه إلى الشرع ويُسنِده إليه، والله تعالى ما أرسل رسله إلا برفض العادات وترك اتِّباع الأهواءِ والشهوات؛ فالمصير إلى ما يُوجِب إبطال هذا المقصود يكون محالًا.

---

(١) لم أقف إلا على ما يدلّ على شطره الأول، قال الشافعي في «**الأم**» (٧/ ٥٠٤): «إذا أجاز لنفسه: «استحسنت»، **أجاز لنفسه أن يُشرِّعَ في الدين**».

يدل عليه: أنّ النبي ﷺ ما كان يَبني أحكام الله على مجرد الأهواء والشهوات، ولهذا أخبر الله عنه فقال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤]، فإذا كان رسول الله مع جَلال قَدْره وعُلوّ منزلته وثبوت قَدَم الرِّسالة لم يَبْنِ الأحكام على ما هذا سبيلُه، فآحاد رَعِيَّته وأفراد أمّته أولى، فإنّ الرعية لا تزيد على النبي ﷺ.

يحققه: أنّ القياس حجةٌ من حجج الشرع ودليلٌ من أدلته، والاستحسان رأيه وشهوته وهواه وليس بدليل، فلا يجوز تقديمه عليه وتركه به.

هذا دليلٌ على بُطلان ما فَسَّره المتقدمون منهم، وإن كان في نفسه باطلًا لا يرتضيه مُحَصِّلٌ لنفسه، ولا يحتاج إلى إطناب وإسهاب في إبطاله وإفساده.

إلا أنّ المتأخرين[١] **منهم استشنعوا ذلك واستقبحوه وقالوا**: نحن لا نعني بالاستحسان العمل بمُقتضَى الشهوة والهوى، وإنما نعني به: إثبات الأحكام الشرعية بالأدلة الشرعية. ثم **انقسموا**:

فمنهم من قال: هو تخصيص القياس بالقياس.

ومنهم من قال: هو ترجيح أحد الدَّليلين على الآخر.

ومنهم من قال: هو ترك القياس الظاهر لدليل، وذلك الدليل قد يكون كتابًا وسُنَّةً وإجماعًا وأثرًا ومَسيس ضرورة.

ومنهم من قال: هو ترك أظهر القياسين بأخفاهما.

واعلم أنهم إن عنوا بالاستحسان ذلك، فإنا نساعدهم عليه، ولا ننكر جواز إثبات الأحكام الشرعية بالأدلة الشرعية، ولا ترجيح بعضها على بعض.

واعلم أنهم لا يقدرون على ذكر عبارة حَدِّيَّةٍ حاويةٍ شاملةٍ لجميعِ ضروب

[١] في الأصل: (المتأخرون)، خطأ.

الاستحسان، [فإنّ الاستحسان][١] تارة يُترك عندهم بالقياس، وتارة يُترك القياس بالاستحسان، **فلأجل ذلك عَدَلوا عن تحديده وضبطه**، وشرعوا في بيانه وشرحه وذكر صورته وبسطه، على ما سنذكره.

فأمَّا صورة ترك القياس للسُّنَّة، فإنهم قالوا: القياس يَقتضِي [أنّ][٢] مَن أكل ناسيًا يفسد صومه؛ لأنّ الصوم لا معنى له إلا الخَوَى والطَّوَى وكفّ النّفس عن الشهوات والهَوَى، وذلك لا يُتصوّر بقاؤه مع الأكل والشرب، إلا أننا تركنا ذلك للسُّنَّة المروية عن النبي ﷺ، فإنه قال للذي أكل في نهار رمضان ناسيًّا: «**إنَّ الله أطعَمك وسَقاك**»(٣).

وأما صورة ترك القياس للإجماع، فإن القياس يقتضِي أنه لا يجوز استصناع الخِفاف والمَدَاسات وأشباه ذلك؛ لأنّ ذلك جمع بين عَقْدين مختلفي الأحكام في عقد، ولأنه يكون واردًا على معدوم ومجهول، وذلك لا يَقتضيه القياس، إلا أننا وجدنا الأمة أجمعت من زمن النبي ﷺ وإلى زماننا على فِعل ذلك من غير نكيرٍ ولا تغيير، فتركنا القياس لأجله.

وأما صورة ترك القياس للأثر، فإنّ القياس لا يَقتضِي أنَّ مَن ردَّ عبدًا آبقًا من ثلاثين فرسخًا أن يَستحقّ أربعين درهمًا مُقدّرًا بذلك ولا يَهتدي إليه، إلا أننا تركنا ذلك لأثر عبد الله بن مسعود في ذلك(٤).

وكذلك القياس لا يقتضي أن يُقتل الجماعة بالواحد مع انتفاء المساواة بينهم عصمة ومحلًّا إلا أننا تركنا ذلك اتباعًا لأثر عمر في ذلك، فإنه قال: «لو تَمالأ عليه أهل صنعاء لَأَقَدْتُهم به»(٥).

وأما صورة ترك القياس لِمَسيس الضرورة، فإنّ القياس يقتضِي أنّ البئر

---

[١] زيادة يستقيم بها السياق، ولعلها سقطت على الناسخ لانتقال نظره.

[٢] زيادة يقتضيها السياق.

(٣) رواه البخاري (١٩٣٣)، ومسلم (١١٥٥)، من حديث أبي هريرة.

(٤) تقدم (ص: ١١١).

(٥) رواه الإمام مالك في «**الموطأ**» (٢/ ٢٤٠)، وغيرُه.

إذا كان ماؤها نجسًا وطُرِح فيه ماءٌ آخر أنه ينجس؛ لأنّ النجاسة تتعدّى إلى الماء، إلا أننا لو اعتبرنا ذلك أفضَى إلى حاجةٍ ماسة وضرورةٍ مُحَقَّقَة، فإنه لا يُتصوّر طهارة الآبار، إلا أننا اعتبرنا ذلك باعتبار الحاجة الماسة والضرورة.

وأما صورة ترك القياس للقياس الذي هو أخفى منه، فإنّ القياس يقتضِي ألَّا يجري التحالف بين المتبايعين حالة قيام السِّلعة؛ لأن المشتري هو المُنكِر لاستحقاق التسليم بمائة، وإنما يجب اليمين عليه لقوله ﷺ: «**البَيِّنة على مَن ادَّعى، واليَمين على مَن أنكر**»(١)، إلا أننا تركنا هذا القياسَ لقياسٍ أخفَى منه، وذلك لأنّ كلَّ واحدٍ منهما مَدَّعٍ مِن وجهٍ ومُدَّعًى عليه مِن وجه، فالمشترِي يدَّعِي استحقاق التسليم بخمسين، وينكر استحقاقه بمائة، والبائع يَدَّعي استحقاقه بمائة، وينكر استحقاقه بخمسين، فلذلك شرعنا التحالف في حقِّهما.

أما صورة ترك الاستحسان بالقياس، فإنه من مذهبنا أن سجود التلاوة واجب على القارئ والمُستمِع، فلو أنّ إنسانًا تلا سورة فيها آية سجدة وسمعه واحد وهو في الصلاة فركع، فالاستحسان يقتضِي أنه يجوز له ذلك؛ لأن المقصود من السجود الخشوع والخضوع لله تعالى، وذلك يحصل بالركوع، إلا أننا تركنا هذا الاستحسان للقياس، فإنه قد يكون في الركوع من الخشوع والخضوع ما لا يكون في السجود، وقد يكون في السجود من الخضوع والخشوع ما لا يكون في الركوع، فلا يقتضِي القياسُ إقامةَ أحدهما مقام الآخر، فلذلك قلنا: إنه لا يَجزيه[٢]. **فلهذا المعنى لم يُمكنهم التعبير عن الاستحسان بعبارةٍ حدّيّةٍ جامعةٍ حاوية.**

واعلم أنهم إذا أرادوا بالاستحسان هذا الذي ذكروه، فنحن لا نُنكره،

---

(١) **بهذا اللفظ**: أخرجه البيهقي في «**الكبير**» (٢١٢٤٣)، من حديث عبد الله بن عباس. وأصله عند البخاري (٢٦٦٨)، ومسلم (١٧١١)، بغير هذا اللفظ.

[٢] في الأصل: (نجريه)، تصحيف.

فإنّ ترجيحَ الأدلة الشرعية بعضها على بعض جائز، وإن كان لنا نظرٌ[١] في تفاريع هذه الأدلة التي ذكروها، إلا أننا في الجملة لا نَمنع من تقديم بعض الأدلة الشرعية على بعض. **إلا أنّ المشهور من مذهبهم ما حكيناه أوّلًا.**

وقد استدلوا على صحته مطلقًا بالكتاب والسُّنَّة:

أما من جهة الكتاب، فبقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥]، وبقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨].

ومن جهة السُّنَّة، بما رُوِي عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: «**ما رآه المسلمون حَسَنًا فهو حسن، وما رآه المسلمون قبيحًا فهو قبيح**»[(٢)] وما روي عنه ﷺ أنه قال: «**استفت نفسَك وإن أفتاك المُفتون؛ فالإثمُ ما حَاكَ في نفسِك، والبرّ ما اطمأنَّ به قلبُك**»[(٣)].

والجواب: فأمَّا الآيتان، فإنهما يدلّان على وجوب اتِّباع أحسن ما أَنزل الله على نبيّه مِن اتّباع الناسخ وتَرك اتباع المَنسوخ، ونحن نقول به، وليس الكلام فيما هذا سبيله، وإنما نتكلم في العمل بمُقتضَى الشهوة والهوى،

---

[١] في الأصل: (نظرًا)، خطأ.

(٢) المشهور في هذا الحديث أنه من كلام عبد الله بن مسعود رضي الله عنه موقوفًا، كذلك أخرجه الإمام أحمد في «**المسند**» رقم (٣٦٠٠)، و«**فضائل الصحابة**» رقم (٥٤١)، وابن الأعرابي في «**المعجم**» رقم (٨٦١)، والطبراني في «**الأوسط**» (٣٦٠٢)، والحاكم في «**المستدرك**» رقم (٤٥٢١). واختلف في إسناده، انظر: «**العلل**»، للدارقطني (٥/ ٦٦).

وأما مرفوعًا إلى النبي ﷺ، فقال الزيلعي في «**نصب الراية**» (٤/ ١٣٣): «غريب مرفوعًا، ولم أجده إلا موقوفًا». وقال ابن حجر: « حديث حسن... ولم أر في شيءٍ من طرقه التصريح برفعه» «**الأمالي المطلقة**» (ص: ٦٦). وانظر: «**تحفة الطالب**»، لابن كثير (ص: ٣٩٠)، و«**المعتبر**»، للزركشي (ص: ٢٣٤).

(٣) أخرجه الدارمي في «**المسند**» (٢٥٦٢)، وأحمد في «**المسند**» (١٧٩٩٩، ١٨٠٠١، ١٨٠٠٦) من حديث وابصة بن معبد الأسَدِي، بنحوه. وإسناده فيه ضعفٌ وانقطاع.

وليس في ذلك ما يدلّ عليه. **وقيل**: المراد بهما: العمل بالقرآن دون غيره، فإن الله تعالى أنزل كُتُبًا، ولكن أحسنها هو القرآن، ولذلك قال تعالى: ﴿أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣].

وأما قوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حَسَنًا فهو حَسَن**»، قلنا: هذا الخبر ورد في إثبات الإجماع، ونحن نقول: إن المسلمين إذا أجمعوا على تحسين شيءٍ أو تقبيحه فإنه يجب اعتقاد[١] كونه حَسَنًا ولا كلام فيه.

وأما الخبر الثاني، فالجواب عنه من **وجهين**:

أحدهما: أنّ المراد بهذا الخبر العامّي إذا استفتى العالِم في حادثةٍ ولم يطّلع على حقيقتها، فأفتاه المُفتي على قدر ما ظهر له من السؤال، فإنه لا يجوز لهذا المُستفتي أن يعمل بفتوى المفتي في باطن الحال وتقليده في ذلك، فإن المفتي إنَّما طبّق جوابه على ما سُئل وأجاب عنه؛ بل يجب على العامي أن يبحث عن حقيقة هذا الحكم لهذه الحادثة، فإنْ اطلع على علم[٢] عَمِلَ به، وإلا شرح حقيقة الحال للعالِم ليُفتيه فيه.

الجواب الثاني: أنّ المراد به أنّ العالِم إذا علم في الحادثة وجهًا مُجوِّزًا، والورع والاحتياط يقتضِي خلافه، فالأولى له أن يَعمل بما يقتضيه الورع والاحتياط ويتجنب ذلك التجويز.

أمَّا المعنى لهم في مسألة الاستحسان، فإنهم قالوا: القياس يفيد غلبة الظن، والاستحسان يفيد غلبة الظن وزيادة، هي الاستحسان، والغلبة إذا اعتضدت بالاستحسان كانت أولى بالاعتبار وأحقُّ بالتقديم مما تجردت في نفسها.

يُحقق ذلك: أنّ العمل بالاستحسان موافق لوضع الشرع ومطابقةٌ لقواعده؛ قال صلوات الله عليه: «**بُعِثتُ بمحاسنَ الأخلاقِ ومَكارم الشِّيم**»، أو «**بُعثت مُتَمِّمًا لمحاسن الأخلاق**»(٣).

---

[١] في الأصل: (اعتقاده)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل: (عمل)، والمثبت أشبه.

(٣) مشهور، وروي بألفاظ مختلفة: فرواه مالك في «**الموطأ**» (٢/ ٢٩٤) بلاغًا. ورواه =

يدل عليه: أنّ الفقه إنما هو استنباط الخفي واستخراج الغامِض، وكلّما قَرُب من هذا المعنى كان مُقَدَّمًا على غيره، ولا معنى للاستحسان إلا تقديم أخفَى القياسين على أجلاهما، وذلك جائز، لما ذكرناه من الجواب.

أما قولهم: (إن غلبة الظن تحصل بالاستحسان). قلنا: ماذا تعنون به؟! أتحصل غلبة الظن من نفس الاستحسان أو من دليل استند إليه؟!

فإن قلتم: من دليل عُلِم، فنحن لا نمنع من العمل بأدلة الشرع، وهذا لا يدلّ على أنّ الاستحسان حجة أو معمول به.

وإن قلتم: من نفس الاستحسان، فلا نُسَلِّم، فإنا بَيَّنا أنّ الإنسان قد يَستحسن ما هو قبيح في الشرع، من التبذير في المال وشرب الخمر والزِّنا إلى غير ذلك.

أما قولهم: (إن الأخذ بالأحسن موافقٌ لأوضاعِ الشرع). قلنا: مُسَلَّم، ولكن الحَسَن عندنا ما حَسَّنه الشرع، فلا يُعرف إلا من دليل الشرع.

وأما قوله ﷺ: «**بُعثت بمحاسن الأخلاق**»، فيدلّ على أنه إذا حَسّنَ شيئًا كان حسنًا، ونحن لا نُنازعكم في ذلك.

أما قولهم: (إن العمل بأخفَى القياسين أولى؛ لأن الفقه هو استخراج الخَفِي). قلنا: مطلق الخفاء لا يُكتفَى به في العمل والترجيح، بلى إن كان صحيحًا عُمِل به، وإن كان فاسدًا فلا.

= الإمام أحمد في «**المسند**» (٨٩٥٢)، والبخاري في «**الأدب المفرد**» (٢٧٣)، و«**التاريخ**» (٧/ ١٨٨)، من حديث أبي هريرة. قال ابن عبد البر: «حديث مدني صحيح»، «**التمهيد**» (٢٢/ ٣٧).

ورواه البزار في «**المسند**» (٧/ ٩٢)، من حديث معاذ بن جبل، ولفظه: «**إنما بعثت بمحاسن الأخلاق**». ورواه البيهقي في «**الشعب**» (٧٦١٠) من حديث جابر نحوه، **ولا يثبتان**.

فَصْلٌ

القول في الاطراد والانعكاس هل يكون دليلًا على صحة العلّة أم لا؟! **فنذكر صورته والخلاف فيه.**

أما صورته: فهو كل حُكم لَازَمَ وصفًا عريًّا عن الإخالة والمناسَبَة، يُوجَد بوجوده ويُعدَمُ بعدمه؛ كتحريم الخمرة، فإنها تُلازم الشِّدَّة المُطرِبة تُوجَد بوجودها وتُعدم بعدمها. وكقول الفقهاء: إنّ البيع والإجارة يفيدان الملك قبل القبض، والهِبة لا تُفيد الملك قبل القبض، والرهن لا يُفيد موجَبه ومقصوده قبل القبض، فدلّ ذلك على أنّ المعاوضة [هي عِلة][١] الملك قبل القبض؛ لأنّ كلّ محلٍ وُجِدت المعاوضة فيه يثبت الملك قبل القبض، وكلّ محلٍّ عُدم المعاوضة فيه لم يثبت، فدلّ على أنّ المعاوضة هي العلة.

فإذا عرفتَ صورته، فإنه[٢] صار أكثر علمائنا ـ بل جميعهم ـ على أنّ الاطراد والانعكاس يكون دليلًا على صحة العِلة.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني(٣): إنّ الاطّراد والانعكاس لا يكون دليلًا على صحة العلة، وإنما تُعرف صحته بالإخالة والمناسبة. **وإليه مال** بعض أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة(٤).

وبناء المسألة على حرف، وهو أنّ التلازم يصلح عندنا أن يكون دليلًا على صحة العلة. **وعندهم**: لا يصلح أن يكون دليلًا على صحة العلة(٥).

---

[١] في الأصل: (قبل العلة)، والمثبت أشبه، ولعل ما في الأصل تحريف.
[٢] في الأصل: (إنه)، والمثبت أشبه.
(٣) يجوز في اللام التشديد والتخفيف، انظر: «**وفيات الأعيان**» لابن خلكان (٤/ ٢٧٠).
(٤) في «**المسودة**» (ص: ٤٢٧): «قال ابن برهان: وبه [أنه ليس بدليل على ذلك] قال ابن الباقلاني، والغزالي وبعض أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة، والأول اختيار الجويني»، كذا ولعل تسمية الغزالي والجويني زيادة في إيضاح مجمل قوله: (بعض أصحابنا).
(٥) هذا البناء في «**سلاسل الذهب**» (ص: ٣٨٧)، عن ابن برهان.

أما دليلنا، فإنا نقول: الدليل على أنّ الاطراد والانعكاس يكون دليلًا على صحة العلة: أنّ العلل الشرعية أمارات على الأحكام، فالتلازم يصلح أن يكون دليلًا على صحتها.

بيان أنّ العلل الشرعية أمارات: أنها لا تُوجِب الحكم لعينها وذاتها، وإنما صارت موجِبة بنصب ناصب وجعل جاعل، ولهذا كانت موجودة قبل ورود الشرع ولا حكم لها، ويتصور نسخ أحكامها وبقاء حقائقها وذواتها، فلو كانت موجبة للحكم لذاتها وعينها لما تُصوِّرَ خُلوّ زمان من الأزمان عن أن تكون مفيدة فيه لحكمها، كما نقول في العلل العقلية. **فإذا ثبت أنها أمارات** فصحة الأمارة تُعرف بملازمتها لما دلّت عليه.

يدل عليه: أنّ العِلل الشرعية إنما تُفيدُ غلبة الظن، والتلازمُ مما يُفيد غلبة الظّن، وهذا يُعرف بمثاله، فإن تحريم الخمرة لمّا لازم وجود الشِّدة المُطرِبة وجودًا وعدمًا ونفيًا وإثباتًا غلب على الظّن كونُها علة.

يدل عليه: أنّ الاطّراد والانعكاس يصلح أن يكون دليلًا على صحة العِلل العقلية، فإنّ الجسم الخفيف إذا ألقي على النار احترق، وإذا لم يُلق عليها لم يَحترق، فدلّ ذلك على أنّ النّار هي علة إحراقه، وإن كنا لا نعتقد أنّ النّار مُحرِقة بطبعها، وإنما الله سبحانه يخلق فيها ذلك في تلك الحالة أو بحكمٍ أجرى به العادة، إلا أنها على اختلاف أحوالها علة الاحتراق، فكذلك في التشريعات، إذا كان الحكم ملازمًا لوصفٍ في وجوده وعدمه دلّ ذلك على أنه علة فيه، وبل أولى، من قِبَل أنّ العقليات أقوى من الشرعيات، ولهذا يُتصوّر نسخ العلل الشرعية مع بقاء أحكامها.

يدل عليه: أنّ الاطراد والانعكاس يدلّ على التلازم، وهذا أمر ساعَدَنا الخصمُ عليه، والتلازم صالح للدلالة على إثبات العليّة، فإنّه إنما يلازِم علَّته، فينعدم بعدمها، ويثبت بثبوتها، فإذا لازم الحكمُ وصفًا دلّ على كونه علة فيه.

يدل عليه: أن الاطراد دليل على صحة الحد، فعلى صحة العلة أولى.

أمَّا القاضي، فإنه قال: الطّرد المجرد لا يكون دليلًا بالاتفاق، والعكس ليس شرطًا في العلل الشرعية، فإنه يجوز تعليل الحكم الواحد بعلّتين، فإذا كان الاطراد المجرد على انفراده لا يصلح دليلًا، والعكس على انفراده لا يصلح دليلًا فمجموعهما كذلك، فإن ضم ما لا يصلح للدلالة إلى ما لا يصلح للدلالة لا يكون مفيدًا للدلالة بحال.

يدل عليه: أنّ الاطراد والانعكاس لا معنى له إلا أنّ الحكم يوجد عند وصف، وينعدم عند انعدامه، والعِنْدِيَّة لا تصلح أن تكون دليلًا على إثبات العِلِّيَّة، اعتَبِر هذا بالمشروع والمعقول:

أما المشروع، فإنَّا نجد تحريم الخمر يثبت عند وجود صفة المرارة، وينعدم عند انعدامها، وهذا لا يكون دليلًا على أن المرارة هي علة التحريم.

وأما المعقول، فإنّ العِلم يُوجَدُ عند الإرادة؛ لأنه لا يتصور أن يريد الإنسان سببًا إلا ويكون عالمًا به، ولا يستدل بذلك على أنّ الإرادة علة في العلم، كذلك هاهنا.

يدل عليه: أنّ الخصوم لا يخلوا: إما أن يقولوا: إنَّ الاطراد والانعكاس يكون دليلًا على الإطلاق، أو غير محل النزاع؟! إن ادعوا ذلك على الإطلاق، فهو محال؛ لأنا نحن نطالبهم بإثبات كونه دليلًا في محل النزاع. وإن ادعوا ذلك في غير محل النزاع، فمحال أيضًا، فإن ثبوت حكمٍ في محل لا يصلح أن يكون دليلًا على حكمٍ في محل آخر.

يدل عليه: أنّ الاطّراد لا معنى له إلّا ثبوت حكم عند وجود وصف، والانعكاس عدم الحكم عند انعدام ذلك الوصف، فالحكم إذا حدث ووجد فلا بدّ لحدوثه ووجوده من مُحدِث ومُوجِد، وكذلك إذا عُدم فلا بدّ لعدمه من مُعدم، فما كان محتاجًا إلى الإيجاد تارة والإعدام أخرى كيف يجوز أن يكون علة في نفسه أو دليلًا على صحة العلة؟!

قالوا: ولا جائز أن يقال: إن الاطراد والانعكاس يصلح للدلالة على صحة الحدودِ فجاز أن يكون دليلًا على صحة العلل. **لأنَّا لا نُسَلِّم** أن الحدود تُعرف صحتها بالاطراد والانعكاس، وكيف يُدَّعى ذلك؟! فإنا نجد وصفًا يطرد

وينعكس ولا يدلّ على صحة الحَدِّية، فإنا إذا قلنا: ما حَدُّ العلم؟! فقيل: حده: أنّ كل ما علمه الله علمًا فهو علم، فإنّ هذا حد يَطرد وينعكس، فإن ما لا يعلمه الله علمًا فليس بعلم، وما علمه الله علمًا فهو علم، ولكن ذلك لا يدلّ على صحة الحد، **وإنما تعرف صحة الحدود بذكر ماهية الأشياء وبيان حقيقتها ومقدمات ذاتها**، أما بمجرد عبارة وإطلاق اسم فكلّا، وكذلك العلل إنما تُعرف صحتها بمناسبتها وإخالتها وتأثيرها في إثبات الحكم وإيجابه، أما مجرّد الاطراد والانعكاس فلا يصلح لذلك بحال.

أما الجواب عما ذكره القاضي:

قوله: (إنّ الاطّراد المجرّد لا يَصلح أن يكون دليلًا). قلنا: لنا فيه كلام.

وقوله: (إن الانعكاس ليس بشرط في العلل الشرعية)، فلا نُسَلِّم، وسنبين ذلك في مسألة تعليل الحكم بعلتين، وعلى أنا وإن سَلَّمنا أنّ كل واحد منهما على انفراده واتحاده لا يصلح أن يكون دليلًا، ولكن لِمَ لا يكون الدليل حاصلًا من مجموعهما وثابتًا بهما؟! فإن العلل المركبة من أوصاف، والأدلة المؤلفة من أجزاء ومقدمات، فإنه لا يثبت دلالة الدليل ولا علية العلة إلا بمجموع الأجزاء الأوصاف، فإن الحكم إنما يَثبت بمجموع الأجزاء والأوصاف، فوجود بعضها لا [يكون][١] مثبتًا له ولا موجبًا.

اعتبر هذا بالمعقولات، فإن القائل إذا قال: العالَم لم يسبق الحوادث، فإن هذا على انفراده واتحاده لا يكون دليلًا على حدث العالَم، وكذلك إذا قال: وما لم يسبق الحوادث فهو حادث، فإن ذلك على انفراده لا يكون دليلًا على حدث العالم، ولكن إذا انضم أحدهما إلى الآخر حصلت الدلالة بمجموعهما، فيقول: العالَم لم يسبق الحوادث، وكل ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، فيحصل ذلك بثبات المقدمات الأربع، وهي إثبات الأعراض،

---

[١] في الأصل: (يوجب)، تحريف.

وكونها محدثة، وأن الجواهر لا تخلو عنها، وأنّ إثبات حوادث لا نهاية لها مستحيل، فحينئذٍ تتم الدّلالة.

وكذلك إذا قلنا هذا في الشرعيات: مائع، لا يكون دليلًا. أو قلنا: طاهر، لم يكن دليلًا، فإذا جمعنا بعض الأوصاف إلى بعض، فقلنا: مائع طاهر مُزيل للعين والأثر كان دليلًا. وكذلك إذا قال القائل: الواحد ليس بعشرة، وكذلك الاثنان والثلاثة وهلم جرًّا حتى يأتي على جميع آحاد العشرة، فإذا وجدت العشرة تكون[١] عشرة. وكذلك إذا قال: خبر الواحد لا يفيد العلم، فكذلك خبر المتواتر؛ فإن التواتر إنما [هو] مجموع آحادٍ فلا يُفيد العلم؛ بل قيل: هذا محالٌ باطل، من قِبَل أنّه قد يثبت للمُركّبات والجُمَل ما لا يَثبُت للأجزاء والأفراد.

أما قوله: (إن الاطراد معناه: ثبوت الحكم عند وجود وصف، وعدمُه عند عدم ذلك الوصف، فلا يجوز أن يكون دليلًا على صحة العلة). قلنا: ماذا عنيتم بالعلة؟!

إن أردتم بالعلة ما كانت منتجة للحكم ومؤكدة للمعلول، فهذا ممنوع، فإن العلل الشرعية لا تُوجِب الأحكام، وإنما هي مجرد أمارت. **وهذا [على] مذهب القاضي ألزم**، فإنه يقول: لا علة ولا معلول ولا إيجاب ولا وجوب، وإنما الوجوب صادر من خالق العلة والمعلول.

وإن عنيتم بالعلة الأمارة، فمُسَلَّم، ولكن لا نُسَلِّم أنّ الاطراد لا يدلّ على صحتها، وهذا لما بيّناه، وهو أنّ الاطراد والانعكاس يدلّان على التلازم، والتلازم يجوز أن يُستدل به على صحة الأمارة، فإن الحكم يُلازم علته وجودًا أو عدمًا ونفيًا أو إثباتًا، فجاز أن يكون دليلًا على صحتها. **وبهذا فارق الشرط**، فإنه يُلازم المشروط في طرف العدم دون الوجود والثبوت، ولهذا تُصوِّر أن يكون الشخص حيًّا ولا يكون عالمًا، ولا يتصور أن يكون عالمًا ولا يكون حيًّا.

---

[١] في الأصل: (لا تكون) خطأ.

أما قولهم: (قد يثبت الحكم عند وجود وصف وينعدم عند انعدامه، ولا يكون دليلًا لإثبات عِلِّيَّته، كالمرارة). قلنا: هذا الدليل الذي ذكرنا يَقتضِي أن يكون علة، إلا أنا خالفنا هذا الأصل في ذلك لدليلٍ آخر عارَضَه، فلا يَقتضِي بطلان الأصل الذي قرّرناه.

أما قولهم: (لا يخلو أما أن تقولوا: إن الاطراد يكون دليلًا في محل النزاع، أو في غير محل النزاع). قلنا: نحن نَدَّعي كونه دليلًا في الجُملة من غير نظر إلى محل دون محل، ولا تقييد له بصورةٍ دون صورة، فإذا سُلِّمت لنا هذه الجملة حينئذٍ تلقّينا حُكم الفرعِ منها، وكان هذا التفصيل داخلًا فيها، وصار هذا بمثابة قولنا: إنّ كلّ ما لا يَسبِقُ الحوادث فهو حادث، فإنا إذا أثبتنا هذه الجملة ودَلَّلنا على صحتها ونظرنا بعد ذلك في العالَم فوجدناه لم يسبق الحوادث فتلقينا حكمه من تلك الجملة المقررة، وكان داخلًا فيها، فكذلك إذا قام الدليل في الجملة على أنّ الإحكام والإتقان يدلّ على كون الصانع عالمًا، ثم نظرنا في مخلوقات الله فوجدناها مُحكمة البناء مُتقنة الصَّنعة، حكمنا بذلك على أن الله عالِم بما خلق محيط به، فثبت بذلك أن أحكام الفروع والتفاصيل إنما تُتلقى من الجمل والأصول.

أما قوله (بأن الاطراد وجود حكمٍ عند وجود وصف، والانعكاس عدم الحكم عند عدم الوصف، وذلك مُحوجٌ إلى وجود العلة تارة وعدمها أخرى). قلنا: نحن لا نستدلّ على كونه علة بمجرد الظهور والوجود، وإنما نستدلّ عليه بالتلازم، والتلازم أمر يزيد على الظهور والثبوت، وحقيقته معقولة مغايرة لحقيقة الظهور، لكن لا نقول: إنها هي الموجِبة؛ بل الله الموجِب والموجد للوصف، إلا أنّ الحكم في لسان الفقهاء يُضاف إلى الأوصاف القريبة إلينا وتُجعل علة له. وصار هذا بمثابة ما قلتم أنتم في الإخالة والمناسبة. **قلتم**: إنها تدلّ على كون الوصف علة؛ لأنها أمرٌ يزيد على وجود الوصف وظهوره، كذلك هاهنا.

فَصْلٌ (١)

انعقد الإجماعُ على أنّ القياس على أصلٍ مُجمعٍ على علَّته باطل.

وصورة ذلك: أنا نقول: القائل: «مَسَّ ذكرَه فانتقض وضوءه، كما لو مَسَّ ذكره وبال»، أو «باع غائبًا، فلا يصحّ بيعه، كما لو باع خنزيرًا غائبًا»، فإنّ هذا القياس يكون باطلًا.

واختلفوا في علته:

فقال بعضهم: إنما يبطل لأنه مُعلل بعلتين، وتعليل الحكم الواحد بعلتين [...][٢]، والكل اتفقوا على بطلانه، فلا يجوز أن يكون معللًا بهذه العلة.

ومنهم من قال: إنما بطل لأنا إذا قسنا على اللَّمس كان قياسُ الشيءِ على نفسه، وذلك باطل، وإذا قسنا على البول فلا يستقيم شَكل القياس؛ لأن القياس إثبات حكم الأصل في الفرع، فلا يتحقق الإلحاق بوجه.

ومنهم من قال: إنما بطل لأنا إذا قدرنا عدم هذه العلة بقي الحكم ثابتًا بنفسه، وإثبات الحكم بنفسه لا يجوز.

ومن أصحابنا من قال: هذا يبطل بالقياس على الحكم المُجمع عليه، فإنا إذا قدَّرنا عدمه كان الفرع ثابتًا بنفسه، إلا أن هذا باطل، فإن الحكم الثابت بالإجماع مَبحوث على علّته مطلوب المعنى، فإذا قَدَّرنا عدمه أمكن معرفة علته فيَثبت الحكم بها، أما هاهنا بخلافه، فإن العلة مستنبطة مُتحدة موجودة، فإذا قدّرنا عدمها لم يبق هناك ما يثبت الحكم به، فحكم ببطلانه.

والتحقيق فيه: أنّ الاجماع دليل الحكم، والعلة غيره، فلا يُشترط نقل الدليل إلى الفرع؛ لأنه يخرج عن كونه فرعًا، وهكذا فيما ثبت بالنص، فإنه لا

---

(١) المسألة باختصار في «**المسودة**» (ص: ٤٢٥)، عن ابن برهان.

[٢] بياض في الأصل بمقدار كلمة، ولعله (باطل).

يُشترط وجود النص في الفرع، فإنه يصير أصلًا، وإنما تُعتبر العلة، فكذلك هاهنا.

ومنهم من قال: إنما حكمنا ببطلانه حتى لا يؤدي إلى أن يصير الحكم الواحد قطعيًّا ظنيًّا، فإنا إذا أضفنا البول ـ وهي علةٌ مجموع[١] عليها ـ كان الحكم قطعيًّا، وإذا أضفنا المَسَّ ـ وهي علة مُختلف فيها ـ كان الحكم ظنيًّا، وجعل الحكم الواحد قطعيًّا ظنيًا مُحال.

إلا أن هذا باطل أيضًا، فإن الحكم الواحد يجوز أن يُضاف إلى دليلين، أحدهما قطعي، والآخر ظني، كالكتاب وخبر الواحد، ولا يُفضِي إلى أن يكون الحكم الواحد قطعيًّا ظنيًّا.



[١] كذا.

فَصْلٌ (١)

التمسك بنفي الوصف وعدم العلة سائغٌ جائز، وأنّه من جُملةِ الأدلة الصحيحة.

وصورة ذلك أن يقول: لم يفعل كذا وكذا، فلا يلزمه الحكم الفلاني.

واعلم أنه يجوز التمسك به بشرط، ولا يجوز التمسك به بشرط:

وأما شرط جواز التمسك به: فهو أن يكون الحكم مُضافًا إلى عدم وصف يختص به ولا يشاركه غيره فيه، كقولنا: لم يَغْصِب، فلا يجب عليه ضمان الغصب، أو لم يَقتُل فلا يجب عليه ضَمان القِصاص، فإن ضمان الغَصْبِ يختصّ بالغصب، ووجوب القصاص يختصّ بالقتل.

وأما شرط منع التمسك به: فهو أن يكون الحكم مُضافًا إلى وصفٍ لا يختصّ به، كقولنا: لم يغصب فلا يضمن، أو لم يَقتل فلا[٢] يُقتل، فإن هذا الحكم لا يختص بهذا الوصف، فإن الضّمان قد يجب بالغصب تارة، [وبالسرقة][٣] والإتلاف والخطأ والعارية أخرى، وكذلك القتل قد يجب تارة بالقتل، وبالزّنى والمحاربة والرّدة أخرى، فعدم ثبوته من وجهٍ من الوجوه لا يدلّ على انتفائه مطلقًا.

فإن قال قائل ـ وهذا السؤال لا يصدر عن ذي مذهب ـ: النفي المحض والعدم الصِّرف، كيف يجوز أن يكون علة للحكم ومثبتًا له وأن لّا يُناسب شيئًا على وتيرة واحدة.

---

(١) هذا الفصل في «**نفائس الأصول في شرح المحصول**»، للقرافي (٨/ ٣٦٤١)، عن ابن برهان باختصار وتهذيب. وأشار إليه في «**المسودة**» (ص: ٤١٨) وأنه بعد فصل الطرد والعكس.

[٢] في الأصل: (لم)، والمثبت أشبه.

[٣] ذهبت الكلمة في طي الورقة في طرف الكتاب، ولعلها ما قدّرت.

قلنا: اعلم أن العدم المحض ينقسم إلى قسمين:

فقسم لا يتعلق بشيء ولا يختص بأمر، كقول: «لا» و«لَم»، فهذا لا يجوز أن يُستدل به.

وقسم له تعلق خاص، فذلك يجوز أن يكون دليلًا ومتمسكًا، فإن عدم القتل والغصب له صُورةٌ في النّفس متشكلة، وهيئةٌ في الذّهن متكيّفة، والمعدوم إذا كان له صورةٌ في النّفس صار بمثابة الموجود والمحقق.

فهذا شرط جواز التمسك بالنفي، فجاز أن يكون دليلًا؛ لأنّ أدلة الشرع أمارات، فيجوز جعله أمارة.



فَصْلٌ

في السَّبر والتقسيم(١)

وهو من جملة وجوه الاستدلالات الصحيحة. **وهو على ضربين:**

أحدهما: تقسيمٌ حاوي[٢] حاصر دائر بين النفي والإثبات، وهما قسمان لا ثالث لهما. أو يكون دائرًا بين ثلاثة أقسام لا رابع لها؛ كقولنا: العالَم لا يخلو إمَّا أن يكون قديمًا أو محدثًا؟! بطل أن يكون قديمًا فثبت أنه محدث. وكذلك قولنا: هذا العدد لا يخلو إما أن يكون زوجًا أو فردًا؟! لا يجوز أن يكون زوجًا لكذا وكذا، فثبت أنه فرد. فهذا التقسيم وأمثاله يجوز أن يتمسك به في القطعيات **إن كان قطعيًّا**، وفي الفقهيات أيضًا. **فأما إذا لم يكن قطعيًّا** فلا يجوز أن يُتمسك به في القطعيات، ويجوز أن يُتمسك به في الفقهيات والظنيَّات(٣).

ومثاله: استدلال المعتزلة على عدمِ الرؤية في حقِّ الباري ﷻ يوم القيامة، فإنهم قالوا: لو جاز أن يُرَى الباري يوم القيامة لجاز لنا أن نراه في الدّنيا، وذلك لأن الموانع من الرؤية معلومة محصورة، وهي بأسرها مفقودة معدومة، فإنّ الشيء قد تُمتنع رؤيته للقرب المُفرط، أو البعد المفرط، أو للحُجُبِ المتكاثفة، أو الأستار المترادفة. **أما تعذر الرؤية لفرط القرب**، فإن الإنسان لا يَرى ما في باطن جفنه[٤] لفرط قربه. **وأما تعذرها لفرط البعد**، فإن

---

(١) اختيار ابن برهان والأمثلة في «**البحر المحيط**» (٥/ ٢٢٤).

[٢] كذا في الأصل، وله وجهٌ على لغةٍ ضعيفة في الاسم المنقوص إذا دخله التنوين، وهو على كل حال يجوز عند أئمة العربية حال الوقف دون الوصل، فتكتب الياء رسمًا وتعرب إذا وُصِلت نطقًا. انظر: «**الكتاب**» (٤/ ١٨٣)، و«**الأصول في النحو**» (٢/ ٣٧٤)، و«**شرح الكتاب**»، للسِّيرافي (٥/ ٥٥).

(٣) التقسيم إلى الظني والقطعي في «**المسودة**» (ص: ٤٢٦)، عن ابن برهان.

[٤] في الأصل: (حقبه)، تصحيف.

الإنسان لا يرى ما في أقصى الهند والصين لفرط بُعده. **وأما تعذرها لوجود الحجب المانعة**، فإنّ الواحد لا يُشاهد ما خلف الجدار ولا يرى ما حال دونه الحائل لكثافته. **وهذه المعاني كلها معدومة بالإضافة إلى الله**، فإنه ليس بينه وبيننا مسافةٌ تمنعنا ولا تقرّب يقطعنا، ولا يحجبه شيء ولا يستره، تعالى الله عن ذلك، فلو جاز أن يُرى في الآخرة لرُؤي في الدنيا.

وكذلك استدل أصحابنا في هذه المسألة بأن قالوا: الباري تعالى موجود، فجاز أن يُرَى كسائر الموجودات، وهذا لأن الجواهر والأعراض مرئية، فلا يخلو إما أن يُقال: إنّ الجوهر يُرى لكونه جوهرًا، فينبغي ألا يُرى العَرَض وإن رؤي العرض لكونه عرضًا، فينبغي ألّا يُرى الجوهر، وإن رُئِيا لكونهما مُحدَثَيْن، فينبغي أن يُرَى كلّ مُحدَث، وإنا نعلم أنّ كثيرًا من المحدَثات والمخلوقات لا تُرى، كالألوان والطعوم [والروائح][١]، فإنها بأسرها محدثة، وأنها [لا] تُرَى.

وأعلم أن ما ذكره المعتزلة والأصحاب باطل، **وطريق الرد على المعتزلة** أن نقول لهم: هذه الأدلة التي ذكرتموها أهي قطعية ضرورية أو ظاهرة ظنية؟!

فإن قلتم: إنها ضرورية، فمحال؛ لأن الضروريات لا يُتصوّر الخلاف فيها، ونحن نخالفكم في هذه الأدلة.

وإن قلتم: إنها ظاهرة ظنية، فمُسَلَّم، ولكن لا يجوز أن يُتمسك بها في مثل هذا المقام، فإن المطلوب منه العلم، والمُبتغَى اليقين، فلا يَجوز أن يُتلّقى من الظنون، فإن الظن لا ينتج إلا ظنًّا. **وبهذا نردّ على أصحابنا فيما ذكروه.**

ومِن أصحابنا مَن قال: أتدّعون أنّ تعلق الرؤية بالمرئي[٢] حُكم تجب علّيته[٣]؟! كلا، فإنّ كثيرًا من الأحكام لا تُعلل، فإن تعلق القدرة بالمقدور غير معلل، فيجوز أن يكون تعلق الرؤية بالمرئي مِن ذلك القبيل.

---

[١] الرسم في الأصل مشتبه، ولعل المثبت أشبه.

[٢] في الأصل: (بالمرأي)، وكذا في الموطن القادم. والمثبت أشبه.

[٣] في الأصل: (عليه)، والمثبت أشبه.

والجواب الصحيح أنّا نقول: إنما لم يُرَ الباري تعالى في الدنيا؛ لأنه لم يَخلق لنا الإدراك له، ولو خَلق لنا ذلك لرأيناه، وفي يوم القيامة يَخلقه لنا.
وهذا كلام نستوفيه في هذه المسألة في علم الكلام إن شاء الله تعالى.

فهذا التقسيم لا يجوز أن يُستدل به في القطعيات وقواعد العقائد وأصول الديانات، وإنما يستدل به في الفقهيات والأمور الظنيات.

ومَثَله: استدلال أصحابنا في مسألة الإيلاء، أنه لا يخلو: إمَّا أن يكون يمينًا أو طلاقًا؟! ليس بطلاقٍ لكيت وكيت، فيتعيّن أن يكون يمينًا. **فإن قال [قائل]**: فيجوز ألَّا يكون طلاقًا ولا يمينًا، وأن يكون حكمًا آخر، فإن الأحكام الشرعية لا تنحصر على ذلك. **قلنا**: نحن لا ننكر هذا، ولكن إنما نطلب غلبة الظن، وغلبة الظن بما ذكرناه من هذا الدليل حاصلة ظاهرة، فوقع الاكتفاء، ولا نظر إلى الاحتمالِ العقلي بحال.



فَصْلٌ
في التمسك بالأولى[١]

وحقيقته: وجود العلة مع ثبوت زيادة، قال الله تعالى: ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَّوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٨١﴾﴾ [التوبة: ٨١]، فوجد فيها الحرّ وزيادة، وهذه الآية إنما نزلت على سببٍ، وهو أنّ النّاس امتنعوا في الخروج إلى القتال والجِراب تَعَلُّلًا بشدّةِ الحر وحَمَارّة القيظ، فأنزل الله ذلك.

ومثال ذلك: قول الشافعي في السَّلَم: إنه إذا جاز مؤجلًا، فحالًّا أَجْوَز وعن الغرر أبعد، وذلك لأنّ السَّلَم صنفٌ من البيع، والغرر مُتجنب في البياعات، والأجل يُفضِي إلى الغرر، فإذا صحّ العقد معه، فمع عدمِه أولى.

وهكذا قوله: إذا وجبت الكفارة في الخطأ، ففي العمد أَوْلَى؛ لأنها مُكفِّرة، والعمد يُفتقر فيه إلى التكفير، أما الخطأ فمرفوع.



(١) الفصل في «**المسودة**» (ص: ٤٢٧) [باختصار]، و«**نفائس الأصول في شرح المحصول**»، للقرافي (٨/ ٣٦٤١)، عن ابن برهان.

فَصْلٌ (١)

اعلم أنّ التمسك بالأصول جائز.

وصورته أن يقول: هذا الذي تذكره لا يصح، وأنه يخالف أصول الشرعية.

ومثاله: أنّ أصحاب أبي حنيفة قالوا: إن الأجير في الحج إذا نَوَى الحج عن نفسه لا يَستحقّ الأجرة، وإذا نَوَى عن المستأجِر استحقّ لها الأجرة. وعندهم: أنّ الإجارة على الحج لا تصحّ، والحج يَقعُ للنائب دون المُستنيب، وإنما يَستحقّ ثوابَ الإنفاق، فإذا نَوَى عن المُستنيب فهو كاذب، وإذا نوى عن نفسهِ فهو صادق.

فقال أصحابنا: هذا مخالفٌ لأصول الشرع والعقل؛ لأن الأصلين معًا يقتضيان أنَّ مَن صدق استحق الأجرة، ومن كذب لم يستحق، وأنتم عكستم هذه القضية، وأثبتّم له الاستحقاق حالةَ الكذب، وحرمتموه حالةَ الصِّدق، وأوجبتم عليه امتثال أوامره في صفات الحج من الإفراد والإقران والتمتع، وذلك لا يجوز بحال.

فالتمسك بمثل هذا جائز؛ لأنه إذا صح القياس على أصل واحد، فعلى جميع الأصول أولى.



(١) الفصل في «**نفائس الأصول**» (٨/ ٣٦٤٢)، عن ابن برهان باختصار شديد.

فَصْلٌ

في استصحاب الحال

وله مواضع: منها ما يُعَدُّ أنه من جملة استصحاب الحال، وليس منه. ومنها ما هو منه.

فمن جملة ما يُعدّ من الاستصحاب وليس منه: فصلٌ ادَّعاه أبو زيد(١)، فقال: الحكم في حالة الدّوام لا يَستند إلى سبب، وإنما يكون بقاؤه مُستندًا إلى عدمِ القاطع الدافع وفقد المعارض المناقض. **وعندنا:** أنّ الحكم في الدّوام يَستند إلى السبب، كما يَستند إليه في الابتداء.

أمَّا أبو زيد، فإنه استدلّ على صحة دعواه فقال: أجمعنا على أنه يجوز نسخ الحكم في الدّوام، فلو قلنا: إنه يكون مستندًا إلى السبب أفضَى ذلك إلى[٢] جواز البَداء على الله تعالى، وذلك لا يجوز.

وبيان أنه يكون بداء: أنا أجمعنا على أنّ نسخ الحكم في حالة الابتداء جائز، وهو إذا قال له: صَلِّ ركعتين بطهارةٍ إلى هذه الجِهة الساعة، ثم نهاه عنها، فإنه يكون بَداءً، وكان ذلك لاجتماعِ الأمر والنّهي على حكمٍ واحد، فلو قلنا: إن الحكم في الدّوام يستند إلى السبب كان نسخه بَداء، وذلك لا يجوز. **يحققه:** أنّ السبب في الابتداء أُريدَ لترجيحِ جانب الوجود، فإذا وُجِد الحُكم صار مُستيقنًا لا يُرفع إلا بوجود رافع.

أما دليلنا، فإنا نقول: أجمعنا على أنّ الحُكم في الابتداء لا يَثبت إلا بالسبب، فكذلك في الدّوام، وهذا لأنّ الدائم عين الثابت، فإنّ الدّوام لا معنى له إلا وجود الحكم في الحالة الثانية، فإذا كان في الحالة الأولى مُفتقرًا إلى السبب، فكذلك في الحالة الثانية، إذ لا فرق بينهما.

يدل عليه: أنّ الحُكم في حالة الابتداء إنما افتقر إلى السبب؛ لأنه دائرٌ

---

(١) الدّبوسي في «**تقويم أصول الفقه**» (٢/٨٤٨).

[٢] في الأصل: (على) والمثبت أشبه.

بين الوجود والعدم، يحتمل أنْ يُوجد، ويَحتمل ألّا يُوجد، فاعتبرنا السبب مُرجّحًا ومخصصًا لجانب الوجود، فكذلك في حالة الدوام، فإنّ الحكم قد يَبقَى تارةً وينعدم أخرى، فاعتبرنا بقاء السبب ودوامه، ليكون مرجحًا لجانب البقاء والاستمرار من هذا الوجه.

أما الجواب عما ذكره:

قوله: (إن نسخ السبب في حالة الابتداء يُفضِي إلى البداء، فكذلك في الدوام). قلنا: ليس كذلك، فإنه إنما كان بداء في حالة الابتداء؛ لأنه تناول الحكم نصًّا وصريحًا من غير احتمال تأويل، فنسخه يكون بداءً. أما في حالة الدوام فإنما يتناول الحكم بظاهره[١] وعمومه، ونسخُ الظاهر والعموم لا يكون بداءً. وصار كالألفاظ الواردة في الأعيان، فإنها إذا كانت نصًّا في التناول لا يجوز نسخها؛ لأنه يكون بداء، وإذا كان تناولها من حيث العموم والظاهر جاز تخصيصها، والتخصيص نسخٌ في الحقيقة، إلا أنه بالأعيان، وذلك يختصّ بالزمان، فعرفنا بذلك أنّ النَّسخ في الابتداء ما أفضَى إلى البداءِ من الوجه الذي ذكره، فلا يتحقق له ذلك في الدوام.

قوله: (إن السبب اعتُبِر في الابتداء لترجيح جانب الوجود). قلنا: ويُعتَبَرُ في الدّوام لترجيحِ جانب البقاء.

ومن جملة ما يُعَدُّ من استصحاب الحال وليس منه: «استصحاب حكم الجنس في غير جنسه»، كاستصحاب وجوب زكاة البقر في الغنم، فإنّ ذلك ليس باستصحابٍ للحال.

وأما «**استصحاب حال الجنس في الجنس**»، فهو كاستصحاب أصحاب أبي حنيفة وجوب الحِقَّتَيْن(٢) في إحدى وتسعين من الإبل إلى مائةٍ وإحدى وعشرينَ وما زاد. فإنّ ذلك من جُملة ما يُعَدُّ من هذا القبيل.

---

[١] (بظاهره) تكررت في الأصل.

(٢) الحِقَّة من الإبل: ما أتمت ثلاث سنين ودخلت في الرابعة، فاستحقت أن يُحمل عليها، «**حلية الفقهاء**»، لابن فارس (ص: ٩٨).

وأما ما هو من جملة الاستصحاب فسنذكره، إلا أننا قبل الشروع فيه **نذكر مقدمةً فنقول**(١):

ليعلم العالم أنّ استصحاب الحال إذا تبّين وبُحث عن حقيقته تلاشَى مُقتَبَسُه واضمحلّ مَبحُوثُه ولم يُحصَل منه على حاصل ولا طائل، فإن القائل إذا قال: الأصل يقتضِي كذا وأنا مُتمسّك به إلى أن يقوم دليلٌ على خِلافه، فيُقال له: ماذا عنيت بالأصل[٢]، أصل العقل أم أصل الشرع؟!

فإن عنيت أصل العقل، فالخصم لا يعترف أنّ العقل يقتضِي حُكمًا مّا، ولإن كان للعقل حكم، ولكنّ الأحكام العقلية إنما تثبت بأدلة عقلية، فلا يُستصحب الحال فيها.

وإن عنيت به أصل الشرع، فهو باطل أيضًا، فإنّ الأحكام الشرعية إنما تَثبت بأدلةٍ شرعية، وهي الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس. فهو بين أمرين:

بين أن يقول: إن الحكم ثابت بأحدِ هذه الأدلة التي بيناها، فليس ذلك باستصحابٍ للحال. **أو أن يقول**: يثبت بأمرٍ زائدٍ على هذه الأدلة خارج عن جملتها، فيلزمه بيان الإشارة إليه، حتى يقع التأمل فيه، وهو عاجز عن الوفاء بذلك، فإنّ أدلة الأحكام الشرعية محصورةٌ في هذه الجُملة، فإنّ استطاب واحدٌ تسميةَ بعض هذه الأدلة استصحاب الحال مع اعترافه بأنه داخلٌ في جملتها، وأنه ليس بأمرٍ زائدٍ عليها فلا مُنازعةَ في ذلك، إذ لا مُضايَقة في الإطلاقات ولا مشاحة في الأسامي والعبارات، هذا مع اعترافه بأنه لا يزيد على أحد هذه الأدلة.

فقد ثبت بذلك أنّ التسمية لا تؤول إلى حاصل، ولا يتحصّل منها طائل، إلا أننا نذكر ما ذكره المتقدمون فنقول:

---

(١) هذه المقدمة ذكرها الزركشي في «**البحر المحيط**» (٦/ ٢٤) ملخصة عن ابن برهان، ولكنه عزاه إلى كتابه الكبير. وتقدم في المقدمة الإشارة لهذا.

[٢] في الأصل: (بالعقل)، خطأ.

اعلم أنّ استصحاب الحال ينقسم إلى: استصحاب حال العقل، واستصحاب حالة العموم، واستصحاب حال الإجماع.

فأما صورة «استصحاب العقل»: فكقول أصحاب أبي حنيفة في مسألة «مَن قتل مسلمًا في دار الحرب لم يهاجر إلينا»: إنه لا يَضمنه بقِصاص ولا دِية. قالوا: لأن الأصل براءة الذّمة [و]فراغ الساحة. فمن ادّعَى أنها صارت مشغولة بهذا الفعل فعليه الدليل. **وكقول أصحابنا** في «مسألة دية اليهودي والنصراني»: إنها تَتقدّر بثلث دية المسلم؛ لأن الأصل براءة الذمة، إلا أنّ الشرع أوجب هذا القدر فاتبعناه، فبقينا فيما زاد عليه على مُقتضَى الأصل.

وأما صورة «**استصحاب حال العموم**»: فكقول أصحابنا فيمن وَطِئَ في نهار رمضانَ ومَرِض: إنه تجب عليه الكفارة. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا تجب عليه.

فأصحابنا قالوا: انعقد الإجماع على كون الجِماعِ مُوجِبًا للكفارة مُطلقًا، فنحن نُجرِيه على عمومه، فمَن ادَّعى ما يخالفه فيحتاج إلى دليل.

أما صورة «**استصحاب حال الاجماع**»: فكقول أصحابنا في المتيمم إذا رأى الماء وهو في أثناء الصلاة: إنه لا تبطل صلاته؛ لأن الإجماع انعقد على صحة تحريمه وتكبيره، ونحن [لا][1] نستصحب حكم الإجماع في ذلك. وقد رُوِي عن مالك(٢) وأبي ثور والمُزني خلاف هذا.

وهذه المسألة تبتنى على حرف، وهو أنّ القول باستصحاب الإجماع يُفضِي إلى تكافؤ الادلة عندنا. **وعندهم**: أنه لا يُفضِي إلى تكافؤ الأدلة.

---

[١] زيادة لا بدّ منها.

(٢) لا أعلم من ذكره عن مالك من أصحابه وغيرهم، وأكثر أصحاب مالك على عدم الاعتداد به، خلا ما يُحكى عن محمد بن سَحنون. «**إحكام الفصول في أحكام الأصول**»، لأبي الوليد الباجي (٢/ ٧٠١ ـ ٧٠٢)، و«**نكت المحصول**»، لابن العربي (ص: ٤٥٨). وانظر: «**الأصول الاجتهادية التي يُبنى عليها المذهب المالكي**»، للدكتور حاتم باي (ص: ٦٩٥).

أما دليلنا، فإنا نقول: كون الإجماع حجة في محل لا يدلّ على جواز استصحابه إلى محل آخر. **وبيان ذلك**: وهو أن الاجماع انعقد على صحة التكبيرة، وانعقاد الصلاة حالة عدم الماء، والخلاف واقعٌ في حالةِ وجودِ الماء، فاستصحاب حكم الإجماع إلى محلّ الخلاف والنّزاع لا وجه له؛ لأن ذلك لو صح لم يُتصوّر وجود الخلاف ولا وقوعه، فلا يجوز أن يُقال باستصحابه، كما لو ورد نص في محل، فإنه لا يجوز أن يُستصحب حكمه إلى محلٍ آخر، كذلك هاهنا.

يدل عليه: أنّ الأحكام إنما تثبت بأدلتها، ولو تُخيّل هاهنا دليلٌ إنما يكون الإجماع السابق، وكون الإجماع حجة في محلٍّ لا يقتضِي أن يكون حجةً في محلٍّ آخر.

يدل عليه: أنّ القول باستصحاب الإجماع يفضِي إلى تكافؤ الأدلة، فإنّ الخصم يقول: إذا تمسّكتم بالإجماع على انعقاد الصلاة، وصحة التحريم، تمسكتُ بانعقاد الإجماع على أنّ ذمته مشغولة بهذه الفريضة ـ أعني: الظهر مثلًا ـ، فمن ادّعى أن هذا الفعل مما تحصل به براءتها فعليه الدليل، فتتكافأُ الأدلة ويقف موقفًا سواء، وذلك لا يجوز.

وكذلك إذا استدل الدّاودي[١] في بيعِ أمهات الأولادِ فقال: أجمعنا على جواز البيع قبل الاستيلاد، فمن ادّعى خلافه فعليه الدليل.

فنقول له: أجمعنا على حُرمة البيع حالة الحمل، فمن ادّعى أنّ الوضع مُغيّر فعليه الدليل، فتتكافأ الأدلة، وذلك لا يجوز، فإنّ الله ما أخلا حادثة عن حكم، فلا يجوز أن يُصار إلى ما يَقتضِي تعطيل الأحكام.

أما دليلهم، فإنهم قالوا: الإجماع دليل شرعي، فجاز أن يُستصحب حُكمُه كما يُستصحب حكم العموم، والظاهر وبل أولى، من قِبَل أنّ الإجماع أقوى من هذه الأدلة، ولهذا يُتصوّر نسخ هذه الادلة، والإجماع لا يُتصور نسخه بحالٍ مّا.

---

[١] في الأصل: (الدوادي)، خطأ.

يدل عليه: أن الإجماع أمر مقطوع به مُستيقن، والخلاف أمر مشكوك فيه، ولا يجوز ترك اليقين للشك، ولهذا لا يجوز لمن تيقن الطهارة وشَكَّ في الحدث أن يَبني على الحدث، وكذلك إذا تيقن الحدث وشَكَّ في الطهارة، فإنه لا يترك يقين الحدث ويعمل بالشك في الطهارة، فكذلك هاهنا.

يدل عليه: أنّ الإجماع حُجةٌ متفق عليها، والخِلاف ليس بحجة، فلا يجوز أن يُترك ما هو حجةٌ لما ليس بحجة.

الجواب عما ذكروه:

قولهم: (إن الاجماع دليل)، مُسَلَّم، ولكن في محلّه، وكونه دليلًا في محلٍّ لا يقتضِي أن يكون دليلًا في محلٍ آخر.

وبهذا الحرف يَقع الانفصال عن قولهم: (إنه مُستيقن، وإن ذلك مشكوك فيه)، فإنا نقول: هو مُستيقَن في محل، وهو مشكوكٌ في وجوده في غيرِ ذلك المحل.

وبه أيضًا نجيب عن قولهم: (إنّ الإجماع حُجة). فنقول: في محلٍّ، فلا يلزم من ذلك أن يكون حجةً في جميع المَحالّ، بخلاف العموم، فإنه دليلٌ في نفسه أمكن العمل به في كلٍّ محل؛ لأنه قول مُطلَق من صاحب الشرع، فالحجة في قوله.



فَصْلٌ

في الفرض

اعلم أنّ الفرض تخصيص المستدلِّ بعضَ صور المسألة بالدليل، فإنّ المسألة إذا كانت ذات شُعب وصُور فيجوز تخصيص بعض صورها بالدليل بشرط أن يكون الدليل مطابقًا للفتوى، فأما إذا أفتى مطلقًا، فلا يجوز أن يخص الدليل ببعض الصور؛ بل لا بدّ أن يكون آتيًا بدليلٍ يشمل جميعَ الصور ويُطابِق الفتوى، وهذا لأن الدّليل مُصحِّحٌ للفتوى، فلا يجوز أن يكون مخالفًا لها، فإنّ ذلك مما يُعد مُنقطِعًا به؛ بل لا بدّ أن يطابقها.

ويجوز الفرض بشرط أن يكون لتخصيص صورة الفرض بالدليل فائدة: إمّا أن يكون له في تلك الصورة نص يَستند إليه، أو يكونَ لخصمه في تلك الصورة مناقضة على مذهبه، أو يكونَ كلامه فيها أظهر. ومتى لم يكن الفرض مستندًا إلى إحدى هذه الفوائد فلا يجوز ذلك بحال، **وهذا أمرٌ اتفق عليه الأصوليون**.

فأما صورة الفرض في مسألة يكون له فيها نص: فكفرض أصحاب أبي حنيفة الكلام في «مسألة مُدِّ عَجوة» فيما إذا باع دِرهمين جيدين بدرهمين رديئين أو دِرهم جيد ورديء أو بقُراضة، فإنهم يقولون: باع الوَرِق بالوَرِق مِثْلًا بمِثْل، فينبغي أن يصح؛ لأن النبي ﷺ قال: «**والذهب بالذهب مِثْلًا بمِثْلٍ، والوَرِق بالوَرِق مِثْلًا بالمِثْل**»[1]، فكان كلامهم[2] في هذه الصورة أظهر، والكلام علينا أصعب.

وأما صورة الفرض التي يكون فيها مناقضة على مذهب الخصم: فكفرض أصحابنا الكلام في «مسألة اليتيمة في غير الأب والجَد»، والخلاف فيه وفي الحاكم واحد، ولكن لمّا كان في مذهبهم تناقض في حقّ غير الأب والجَدّ من الأقارب، من حيث إنهم قالوا: لا يلزم عقده ولا يَلي المال،

---

(١) رواه البخاري (٢١٧٦)، ومسلم (١٥٨٤)، من حديث أبي سعيد الخدري.

[٢] في الأصل: (كلامه)، والمثبت أشبه.

والحاكم يلزم عَقده ويلي المال. فَرضَ أصحابُنا الكلام فيه فقالوا: مَن لا يلزم عقده مع عدم التقابض لا يكون وليًّا، كالأجانب. أو من لا يلي المال لا يلي البُضْع، كالأجانب، فكان هذا تناقضًا لازمًا لهم.

ومن العلماء من قال: لا يجوز الفرض بحال؛ لأنه لا يخلو: إمَّا أن تكون صورة الفرض متعلقة بمحل السؤال، أو لا تعلق لها به؟! **فإن لم يكن لها به تعلق**، فهو محال، فإنّ من سُئل عن «مسألة النكاح بلا ولي»، ففرض الكلام في بيع الغائب لم يُلتفت إلى كلامه، وإن كان له تعلّق بمحلّ السؤال، فتخصيصه بالذكر باطل، فإنه إذا سُئل عن الوضوء بالنبيذ فقال: أفرض الكلام في نبيذ التمر أو نبيذ العنب أو الزبيب، فإن ذلك مُحال؛ لأنّ الخلاف في الكلِّ خلافٌ في واحد، والدليل فيه دليل واحد، فلا فائدة لذلك الفرض، فلا يجوز أن يُصار إليه؛ لأنه يفضي إلى تعليل الحكم الواحد بعلتين، وذلك لا يجوز.

إلا أن هذا الذي ذكره لا يستقيم، فإنا قد بيّنا فيما قدّمنا أنّ الفرض إنما يجوز بشرط أن يكون فيه فائدة زائدة: إما أن يُسنِد كلامه إلى نص، أو أن يكون مذهب خصمه متناقضٌ في تلك الصورة، أو يكون كلامه أظهر فيها. وما ذكره من هذا التقسيم يُخرَّج على ذلك؛ لأن هذا لا فائدة له فيه ولا غرض يُتعلق به، فلا يجوز أن يُصار إليه.

وقوله: (إن تعليل الحكم بعلتين لا يجوز) ممنوع، ثم نقول: [بل][١] هذا تعليلُ الحكم بدليلين، ويجوز أن يكون للخصم أدلةٌ وإن اتحدت علته.

مسألة:

اختلف العلماء في تعليل الحكم الواحد بعلتين، فصار القاضي أبو بكر الباقلاني وجماعة من العلماء إلى أنه يجوز ذلك. وصار الشيخ أبو المعالي إلى أنه لا يجوز، وإليه ذهب جماعة من العلماء.

---

[١] في الأصل: (ليس)، وكأنه وهم من الناسخ؛ فالسياق مختل به.

وهذه المسألة تُبنى على حرف واحد، وهو أنّ العلل الشرعية عندنا مُوجِبةٌ للأحكام. وعندهم أنّها أماراتٌ وليست موجبة.

أما دليلنا، فإنا نقول: أجمعنا على أنه لا يجوز تعليل الحكم العقلي بعلتين، فكذلك الحكم الشرعي، وهذا لأن الحكم العقلي إنما لم يجب تعليله بعلتين؛ لأن العلل العقلية مُوجِبة لأحكامها ومؤثرة فيها، والأثر الواحد لا يُضاف إلى مؤثرين، كما أنّ المقدور الواحد لا يحصل بين قادرين، فكذلك في العلل الشرعية، فإنها مناسبة لأحكامها مؤثرة في إيجابها، فهي كالعلل العقلية.

والسِّر فيه: وهو أنّ الحكم الواحد لا يخلو: إما أن يُضاف بكُلّيته إلى كلّ واحدةٍ من العلتين، أو يضاف إلى كلّ واحدةٍ منهما بعضُه؟!

لا جائز أن يقال: إنه يُضاف إلى كلّ واحدة منهما كلّ الحكم، فإن الحكم إذا أضيف إلى علة انقطعت إضافته إلى العلة الأخرة. ولأنه إذا أضيف إلى علة استقلت بإثباته، فلا حاجة بنا إلى إضافته إلى شيءٍ آخر.

ولا يجوز أن يقال: يُضاف إلى كلّ واحدةٍ بعضُه؛ لأن الحكم لا بعض له ولا جُزء. فإذا بَطَل القسمان، لم يَبق إلا أن يُقال: إنّ الحكم يُضاف إلى عِلّة واحدة.

إذا ثبت هذا في العلل العقلية، فكذلك في العلل الشرعية، فإن الشرعيات مُلحَقَةٌ بالحقائق، وهي على مثالها ونحوها.

يدل عليه: أنه لا يخلو إما أن يقال: العلل الشرعية موجبات، أو أمارات، **فإن قلنا**: إنها موجبات فقد ثبت مقصودنا. وإن كانت أمارة، فالأمارة الواحدة كافية في الإظهار والدّلالة، فلا حاجة إلى أمارةٍ أخرى؛ لأنّ الظاهر لا يَظهر والوجود لا يوجد.

قال الشيخ الإمام أبو المعالي: أقوى مُتمَسَّك في هذه المسألة ومعتمدٍ الوجود[١]، فإنه من زمن النبي ﷺ وإلى زماننا هذا لم يُنقل من[٢] أحد من

---

[١] في الأصل: (ومعتمده الموجود)، والمثبت أشبه.

[٢] كذا، ولعلها (عن).

الصحابة والتابعين والسلف الصالحين أنهم عللوا حكمًا واحدًا بعلتين، ولو كان ذلك جائزًا لم ينفك عن وجودٍ ووقوعٍ من[١] كثرة البحث وشدة الطلب والنظر السديد الصائب في الزمن الأطول في العصر الأمد، فعرفنا أنه لا يجوز.

يدل عليه: أنّ تعليل[٢] الحكم الواحد بعلتين يُفضِي إلى إبطال المناظرات وطَيّ بساطها، فإنّ الشافعي إذا تكلم في «مسألة علة الرِّبا»، فعَلَّل تحريم التفاضل بالطُّعم وأجراه في جميعِ المطعومات. وأبو حنيفة علل بالكَيْل، وأجراه في جميع المكيلات. فكلّ واحدٍ منهما لم يتعرّض لعلّة صاحبه؛ لأنه بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين أفضَى ذلك إلى تعطيل المناظرة بينهما. **والمقصود بالمناظرة**: التعاون على إظهار الحق، فلا يجوز المصير إلى ما يُفضِي إلى إبطالها وسد بابها.

أما دليل القاضي، فإنه قال: العلل الشرعية أماراتٌ على الأحكام، ويجوز نصب أماراتٍ كثيرةٍ على حكم واحد، اعتَبِر هذا بالأمارات الحِسّية والشروط والأدلة، فإنه يجوز أن تنصب أمارات كثيرة دالة على شيءٍ واحد من المحسوسات. وكذلك في المشروط[٣]، فإنه إذا قال لزوجته: إن دخلت الدار وأنت راكبة وأكلت رمانة فأنتِ طالق، فإن الحكم واحد، [وإن كان][٤] عليه أمارات متعددة. وكذلك في الأدلة، فإنه يجوز أن يُستدل على حكم واحد بأدلة كثيرة، بالكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس، فكذلك يجوز أن يُعلل بعلتين.

وبيان أن العلل الشرعية أمارات: أنها لو كانت موجبة للأحكام بأنفسها ومؤثرة في إيجادها لم يُتصور خلوها عن أحكامها في حالةٍ مّا، ونحن نعلم أنها كانت موجودة قبل ورود الشرعِ ولا حكم لها، وبعد ما ورد يجوز نسخ أحكامها مع بقاء حقائقها، ويجوز نَسخها أيضًا، فلو كانت موجبة لذواتها لم

---

[١] كذا، ولعلها (مع).
[٢] في الأصل: (تعلل)، والمثبت أشبه.
[٣] كذا.
[٤] مكانه في الأصل: (فإن)، والمثبت أشبه.

يُتصوّر ذلك فيها، ألا ترى أنّ العِلل العقلية لمّا كانت مُوجِبة للأحكام بذواتها لم يُتصور خلوّها عنها في زمن من الأزمان، ولا يجوز نسخها ولا نسخ أحكامها، فعرفنا أنّ العِلل العقلية ليست موجبة.

يدل عليه: أنا وجدنا كثيرًا من الأحكام مُعللة بعلتين، فإنّ المُحَرَّمة: الصائمة والحائض، [و]المعتدة والصائمة، [والصائمة و][١] المعتكفة، الحكم في هذه المواضع مُعلل بعلتين، فإن الحكم هو التحريم، والتحريم إنما معناه: منع الزوج من قربانها وغشيانها، وهذا مُتحدٌ في نفسه، وقد كان مُعللًا بهاتين العلتين. ومعلوم أنّ الوقوع والوجود فرعُ الجواز والتسويغ، فلولا أنّ ذلك جائز لما وُجِد.

أما الجواب عما ذكره القاضي:

قوله: (إن العلل الشرعية أمارات وليست موجبة). قلنا: أي شيء تعني بهذا؟! إن أردت أنها ليست موجبة لذواتها كالعلل العقلية، فهذا مُسَلَّم. وإن أردت ليست موجبة لأحكامها بنصب ناصب وجعل جاعل، فلا نُسَلِّم؛ بل العلل الشرعية في كونها موجبة على هذا التفسير بمثابة العلل العقلية، وعليه نُخرِّج ما دُلّ به على كونها أمارة، فإنه يدلّ على أنها لا توجِب إلا بنصب ناصب، ونحن لا ننكر ذلك، ولكن مع ذلك فإنها مُناسِبةٌ لاقتضاءِ أحكامها مُؤَثِّرةٌ في استدعائها، ولا يخفى أنها خارجة عن قبيل الشروط والأمارات، فإنّ كل أحد يعلم ببديهي عقله وأوليّةِ رأيه أنّ الزّنى جريمة، وأنه يُناسب إيجاب العقوبة ويؤثِّر في اقتضائها، ولأن الإحصان شرطٌ محض وأمارة؛ لأنه عِبارة عن مجموعِ خصالٍ حميدة وصفات جميلة، وذلك لا يُناسِب إيجاب الرجم، فثبت بذلك الفرق بين العلة والشرط وتبايُن ما بينهما.

وأما قوله: (إن هذه الأحكام معللة بعلتين). قلنا: ولكن لا نُسَلِّم أنّ الحكم متّحد؛ بل هو متعدد في نفسه، فإن الحرمة حرمتان إلا أنهما متماثلتان متساويتان، فلذلك يُظن أنها متحدة، وإنما يُعرف تعددهما بتعدد أحكامهما واختلاف مُدّتِهما، وليس ذلك حكمًا واحدًا عُلِّلَ بعلتين.

---

[١] زيادة مني لإقامة السياق، وكأنها سقطت على الناسخ لانتقال نظره.

فَصْلٌ

اختلف العلماء في النافي: هل يلزمه الدليل؟! فقال قوم: يلزمه. وقال آخرون: لا يلزمه.

والحق هو التفصيل، فنقول: إن كان ينفي العلم بالحكم بأن قال: لا أعلم الشيء الفلاني، فلا دليل عليه. وإن كان يَنفي الحكم فإنه يلزمه الدّليل، فإنّ نَفيَ الحكمِ حكمٌ، وكما يَفتقر المثبت إلى دليل يَفتقر النافي إلى دليل[١].

فإن قالوا: فما تقولون فيمن ينفي النبوة، هل يلزمه الدليل أم لا؟! **قلنا**: الأمر فيه على ما ذكرناه من التفصيل، فإن قال: لا أعلم أنك نبي، فلا دليل عليه. وإن قال: لستَ نبيًّا. لزمه الدليل. وفي ذلك دليل على عدم النبوة، فإنّ هذه النقطة الوجيزة اشتملت على نفي الدليل؛ لأنّ معناها لو كنتَ نبيًّا لوُجِد في حقّك الخارق القاطع على صدق رسالتك وإثبات نبوتك، وحيث لم يَظهر ذلكَ فلستَ بنبي.



(١) هذا الفصل في «**البحر المحيط**» (٦/ ٣٣)، عن ابن برهان في «**الأوسط**».

فَصْلٌ (١)

إذا قال الفقيه: سَبَرتُ وبحثتُ فلم أظفر بدليل، هل يُقبل منه ذلك أم لا؟!

ننظر فيه، فإن قال ذلك في باب الفتوى ومحلّ الاجتهاد يُقبل. وإن كان في مجالس المناظرة ومحافِل المُجادلة بين الفقهاء فإنه لا يُقبل منه؛ لأن قوله: «لم أظفر بدليل»، يصلح أن يكون عذرًا فيما بينه وبين الله، لا فيما بينه وبين خَصمه، فإنّه شَرَعَ في الكلام ناصرًا لمذهبه ولدُعاء خصمه إلى اعتقاده، فجهلُه بدليلِ ذلك المذهب لا يكون حُجّة على مَن خالفه، ولا يصلح أن يكون له داعيًا إلى الدّخول في اعتقاده.

بلى، إذا قال: لم أظفر بدليل ولم أجده، وَجَب على خصمه إظهار دليل إن كان معه، ولا يحلّ كِتمانُه، فإنّ ذلك يكون عِنادًا أو نَكدًا، والعَناد والنّكد حرام. ولأنّ المقصود بالمناظرة إظهارُ الحقّ لا كتمانه، فيجب على كلّ مَن ظفر بدليلٍ أن يُظهره ويَذكره.



---

(١) هذا الفصل مع الإشارة لاختيار ابن برهان منقول في «**البحر المحيط**» (٦/ ٣٦ ـ ٣٧)، (٥/ ٢٢٣) من «**الأوسط**».

فَصْلٌ

معقود في بيان السبب والعلة والشرط

أمَّا السبب: فهو ما يُتوصل به إلى الشيء. ومنه سُمِّي الحَبْل سببًا؛ لأنه يُتوصَّلُ به إلى نَزْح الماء من البِئر.

وهو في الشرع: كلّ وَصفٍ يُتوصّل به إلى إثبات الحكم.

والأوصاف على ضربين: وصفٌ يُفيد الحكم بغير واسطة، **فذلك يُسمَّى علة**. ووصفٌ يُفيدُ الحكم بواسطةٍ ووسائط، **فذلك يسمى سببًا**.

واعلم أنّ الوسائط على ضربين:

فواسطة لا تستقل بإفادة الحكم، ولا تستبدّ به، فالحكم يكون مُنقطعًا عنها ومضافًا إلى السبب الأول.

وصورته: كالرّمي، فإنه يحصل القتل بواسطة الارتماء والنفوذ والجرح، إلا أن هذه الوسائط لا استقلال لها، فالحكم يضاف إلى السبب الأول.

ومنها: ما يستقل بإفادة الحكم، فيكون مُضافًا إليها ومَقصورًا عليها، ويُقطع عن السبب السابق.

وصورته: كالإرث، فإنه سبب في حصول الحكم، فتصرفات الوارث تكون مضافة إلى الملك الثابت بالإرث، ولا تُضاف إلى الإرث؛ لأنّ الملك مستقل، وكذلك تصرفات المشتري تكون مضافة إلى الملك الثابت بالشِّرَى لا إلى الشِّراء.

واعلم أنّ الأسباب لها مُتضمنات وهي على ضربين: **منها** ما هو خفي لا يمكن ضبطه والوقوف عليها. **ومنها** ما هو مقطوع بوجوده.

فأما من كان خفيًّا لا يوقف عليه، فهو بمثابة الرُّخَص في السفر، فإنها مُعلّلة بالمشقة، إلا أنّ المشقة لما عسر ضبطها أدير الحكم على السبب الظاهر، وهو السفر. وكذلك النوم، فإنه يَنقضُ الوضوء، والعِلّة فيه: خروج الخارج، إلا أنّ النوم لمّا كان مُسهِّلًا لطريقه مُيسرًا لسبيله لا جَرَم أقيم مقامه وأضيف الحكم إليه دونه.

فأمَّا إذا كان المتضمن مقطوعًا به، فإنّ الحكم يُضاف إليه ويُقطع عن السبب الظاهر، ولهذا قال الشافعي: إنّ المشرقي إذا تزوج مَغربية ثم طلقها حالة العقد فأتت بولد، فإنه لا يَثبت نسبه منه؛ لأنّ المتضمّن هو الماء، والولادة معدومة قطعًا، فلا نظر إلى السبب الظاهر وهو النكاح.

وكذلك إذا كان المتضمَّن ظاهرًا وإن لم يكن قطعيًّا، فإن الحكم يُضاف إليه، ويُعرَض عن السبب. ولهذا قال الشافعي: إنّ تصرفات الصبي باطلة، قال: لأن الغالب أنه يدخل عليه منها النقص والخسران، وإن تُصوِّر منه أنْ يَبيع بيعًا نافعًا رابحًا فالغالب[١] منه خلافه، لما فيه من قصور العقل ونقصان الرأي وعدم المعرفة بالحِيَل والِخداع. ولهذا قيل(٢):

وأخو الصِّبا[٣] يجرِي بكلِّ عَنان

وإن كان قد يُتصوّر وجود صبي ما هو حاذقٌ لا يدخل عليه الغَبْن، ولكنّ الظاهر خلافه، فيتحقق الحكم عليه.

وأما الشرط، فحقيقته: ما يُوقَفُ المشروط على وجوده. **والشرط ينقسم إلى قسمين**، إلى:

شرطٍ مُكبّر للعلة، كما نقول في الإحصان، فإنه مكبر للزِّنى، فإن زنى المُحصَن كزنى البِكر في الصورة والحقيقة، ولكن لمّا وُجد الإحصان في حقّ المُحصَن ـ وهو اجتماع هذه الخصال ـ، كان مكبرًا له حتى كان موجبًا للرجم، وزنى البكر لا يُوجبه.

واعلم أنّ هذا الشرط المكبر للعلة يكون محلًّا لظهور أثر العلة فيه، فإنّ المُحصَن المتصف بهذه الصفات الحميدة تُقام العقوبة عليه ويُباشَر بها.

وأما الشرط الذي لا يُكبّر العلة، فهو بمثابة الجنسية في أموال الرّبا، وكدخول الدار، وأشباه ذلك.

---

[١] في الأصل: (والأصل)، والمثبت أشبه.

(٢) هو: أبو عثمان المازني، «**معجم الأدباء**» لياقوت (٢/ ٧٦٣). ويُحكى عن غيره، انظر: «**الدّر الفريد**»، للمستعصمي (٥/ ٤٨٠).

[٣] في الأصل: (الصبي)، خطأ.

القول في الاعتراضات

اعلم أنّ الاعتراضات تنقسم إلى صحيح وفاسد.

أما **الصحيح**: فهو ما تَبَيّنَ به فَقْدُ وصفٍ من أوصاف العلة.

والفاسد على ضد هذا.

والاعتراضات الصحيحة تنقسم إلى ستة عشر قسمًا:

فالقسم الأول أن يقول: هذا الحكم لا يجوز إثباته بالقياس.

الثاني أن يقول: هذا لا يجوز أن يكون أصلًا يُقاس عليه.

الثالث أن يقول: هذا لا يجوز أن يكون علة للحكم.

الرابع أن يقول: هذا لا يجوز أن يكون حكمًا للعلة.

الخامس: أن يَمنعَ وجودَ العلة في الأصل.

السادس: أن يَمنعَ الحكم في الأصل.

السابع: المطالبة.

الثامن: القول بالموجَب.

التاسع: عدم التأثير.

العاشر: النقض.

الحادي عشر: الكسر.

الثاني عشر: فساد الوضع.

الثالث عشر: المطالبة بإجراء العلة في المعلولات.

الرابع عشر: القلب.

الخامس عشر: الفرق.

السادس عشر: المعارضة.

والأوْلى إيرادها على العِلّةِ في هذا الترتيب، فإنّ قدم جاز إلا في المنع والنقض، فإنّ النقض يكون مؤخرًا؛ لأنه تسليم للعلة، والتسليم أبدًا يكون بعد المنع، وكذا المطالبة.

أما القسم الأول من الاعتراضات

وهو أن يقول: هذا الحكم لا يجوز إثباته بالقياس. وهو على ضروب وأنحاء: منها في الأصول، ومنها في الفروع.

أما في الأصول، فله صور:

فمن ذلك: أن يَستدلّ مُستدلّ في مسألةِ حَدَث العالم، فيقول: العالَم بناء مُرَكَّب، فيفتقر إلى بانٍ ومُرَكِّب، كسائر المبنيات والمركبات، فإنها تَستدعِي بانيًا ومركبًا، فكذلك العالَم بهذه المثابة.

والاعتراض عليه أن يقول: هذا الحكم لا يجوز إثباته بالقياس؛ لأنه من الأصول القطعية، فلا يثبت قياسًا.

فطريق الجواب أنْ يقول: هذا وإن كان قياسًا إلا أنه قياس قطعي ضروري، والأقيسة[١] القطعية يجوز التمسّك بها في الأمور القطعية، وإنما القياس الظني لا يجوز أن يتمسك به في الأصول القطعية، وتسميته قياسًا لا يُخرجه عن أن يكون قطعيًّا، فإنّ القياس ينقسم إلى هذين القسمين.

ومن جملة ذلك: أن يَستدل مُستدلّ في «مسألة إجماع التابعين» فيقول: هو حجة، كإجماع الصحابة.

والاعتراض عليه أن يقول: كون الإجماع حجة أو ليس بحجة أصل من الأصول، والأصول لا يجوز أن تثبت قياسًا.

وطريق الجواب أن يقول: هذا وإن كان أصلًا من الأصول، إلا أنه يجوز وقوع الخلاف فيه ويسوغ، وكلّ ما ساغ فيه الخلاف يجوز إثباته بالقياس، وعليه تُخرّج أصول الديانات وقواعد العقائد، فإنها لا يسوغ فيها الخلاف. ولأنّ المقصود من الأصول إثبات الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية يجوز إثباتها بالقياس، مع أنها هي المقصود بالأصل، فلَأن يجوز إثبات أدلتها وطرقها بالقياس ـ [و]هي توابع ـ كان أولى.

---

[١] في الأصل: (الأقيس).

ومن جملة ذلك: أن يَستدل في استصحاب الحال هل هو حجة بقياس يذكره.

فيعترض عليه فيقول: هذا إثبات أصل بالقياس.

فالجواب عنه أن يقول: أصل، ولكن يجوز فيه الاجتهاد، فصار كسائر مسائل الفروع.

وأما أمثلته في الفروع، فله صور:

فمن ذلك: أن يستدل شفعوي في الرِّبويّات فيقول: مطعومُ جنس فيحرم فيه التفاضل كالأشياء الأربعة.

فيعترض عليه فيقول: هذا إثبات حكم شرعي بالقياس، وعندي لا يجوز إثبات الأحكام بالأقيسة. وهذا السؤال صدره من داود وأصحاب الظاهر، فإنهم نُفاة للقياس، ويتوجه هذا منهم في كلِّ قياس.

وطريق الجواب عنه أن يقول: عندي يجوز إثبات الأحكام الشرعية بالقياس، فإن مَنعتَ دللتُ عليه ونقلتُ الكلام إليه.

ومن جملة ذلك: أن يستدل شفعوي في «مسألة شُرب النبيذ» فيقول: شراب فيه شدة مُطرِبة وقوة مُسكِرة، فيكون خمرًا كعصير العِنَب.

فيعترض عليه فيقول: هذا إثبات اللغة بالقياس، والقياس لا يجرِي في اللغات.

وطريق الجواب عن هذا أن يقول: عندي يجوز إثبات اللغة بالقياس فإن سلمت، وإلا دللت عليه.

ومن جملته: أن يستدل في «مسألة السَّراح والفِراق، هل هو صريح أو لا؟!» فيقول: لفظ يقع به الطلاق في حالة النِّكاح والغَضب من غير نية، فكان صريحًا كلفظ الطلاق.

فيعترض عليه فيقول: هذا إثبات اللغة بالقياس، وذلك لا يجوز.

والجواب عنه ما تقدم. وإن شاء قال: هذا ليس إثبات اللغة بالقياس؛ بل هو إثبات حُكم شرعي، فإني أثبتُّ حصول البينونة عَقيب هذا اللفظ، فإذا ثبت ذلك، فالصريحية تحصل ضِمنًا له وضرورة.

ومن جملة ذلك: أن يَستدل مستدل شافعي في «مسألة الحامل هل تحيض؟!» فيقول: من جاز عليها الاستحاضة جاز عليها الحيض كالحامل.

فيعترض عليه فيقول: هذا إثبات عادة بالقياس، والعادات لا تثبت قياسًا.

والجواب أن يقول: العادات إذا انتصبت عليها الدّلالات ووُجِدت الأمارات فيجوز إجراءُ القياس فيها وترتيب الأحكام، وفي مسألتنا الأمارة موجودة والدَّلالات حاصلة، فإنّا نجد كلَّ من جاز عليها الاستحاضة جاز عليها الحيض كالحامل، وكلّ من لا يجوز عليها الاستحاضة لا يجوز عليها الحيض؛ كالصغيرة، والحامل لما ثبت في حقّها جواز الاستحاضة، فيثبت جواز الحيض؛ لأنهما يتجاريان مُجرىً واحدًا ويتساوقان مَساقًا واحدًا، فلا ينفكّ أحدهما عن الآخر.

ومن جملة ذلك: أن يستدلّ شافعي في «مسألة اللواط هل يوجب الحد؟!» فيقول: إيلاج فرج في فرج مُشتهىً طبعًا محرم شرعًا، فينبغي أن يُوجِب الحدّ كالزنا.

فيعترض عليه فيقول: هذا إثبات حدٍّ بالقياس، وعندي لا يجوز أن تثبت الحدود بالقياس.

فالجواب عنه أن يقول: عندي يجوز إثبات الحدود بالقياس، فإن سلمت وإلا دللت عليه.

ومن جملة ذلك: أن يستدل شافعي في مسألة «قتل العمد هل يُوجِب الكفارة؟!»، فيذكر التحرير المعهود في المسألة، ويَقيسه على الخطأ، فيقول المعترض: هذا إثبات كفارة بالقياس، والكفارات لا تجوز أن تثبت بالقياس.

[فالجواب عنه أن يقول: عندي يجوز ذلك، فإن سلمتَ وإلا نقلتُ الكلام إليه][١].

---

[١] ترك الناسخ مكان الجواب بياضًا فزدته على معهود جواب المصنف.

ومن جملة ذلك: أن يَستدلّ مستدل في إثبات رُخصة أو بعض المُقدّرات بالقِياس.

فيعترض عليه فيقول: هذا إثبات للمُقدّرات بالقياس، وعندي أنّ المقدرات لا تثبت بالقياس.

فطريق الجواب أن يقول: عندي يجوز ذلك، فإن سلّمتَ وإلا نقلتُ الكلام إليه. وقد ناقض أبو حنيفة في ذلك فقدَّر المسح على الرأس بثلاثة أصابع، وكذا المسح على الخف، وقَدّرَ انكشاف العورة بالرّبع تارة، وبقَدْر الدِّرهم(١) أخرى بالقياس، فكذلك هاهنا مثله.

ومن جملته: أن يقيس في إثبات جُملة كقياس أصحابنا المساقاة على المضاربة.

فيقول: هذا إثبات جُملةٍ بالقِياس ونظر إلى الحكم[٢]، وذلك لا يجوز.

فيقول: عندي جائز؛ لأنّ الجملة عبارة عن مجموعِ أحكامٍ إذا جاز إثبات بعضها جاز إثبات كلها، والحكم يجوز أن يثبت، ودللت عليه.

فهذه أمثلة النوع الأول من الاعتراض.

الاعتراض الثاني

أن يقول: هذا الذي ذكرتَه لا يجوز أن يكون أصلًا مَقِيسًا عليه.

وهو على ضروبٍ وأنحاء:

فمن جملة ذلك: أن يستدلّ حنفي في «مسألة تبييت النية»، فيقول: صوم عينٍ فيصح بنية من بعد الزوال، كصوم يوم عاشوراء.

---

(١) المراد به: الدرهم البغلي، وهو المعروف بالدرهم الكسروي، نسبة إلى ملك يقال له: رأس البغل، وهي أكثر الدراهم وكانت معروفة قبل الإسلام. «**تحرير ألفاظ التنبيه**»، للنووي (ص: ١١٣)، و«**رسائل المقريزي**» (ص: ١٥٧)، و«**حياة الحيوان الكبرى**»، للدميري (١/ ٢٢٨).

[٢] كذا في الأصل.

فيعترض عليه شافعيٌّ فيقول: صوم عاشوراء لا يجوز أن يكون أصلًا مَقِيسًا عليه؛ لأنه منسوخ، والمنسوخ لا يُقاس عليه.

وطريق الجواب عنه أن يقول: هذا وإن كان منسوخًا إلا أن النسخ عائد إلى وجوبه وفرضيته لا إلى جوازه ومشروعيته، فأنا أقيس عليه من حيث إنه جائز.

ومن جملة ذلك: أن يستدلّ حنفي أيضًا في «مسألة النكاح بلفظ الهبة» فيقول: لفظٌ ينعقد به نكاح النبي، فيجوز أن ينعقد به نكاح غير النبي، كلفظ الإنكاح والتزويج.

فيعترض عليه فيقول: هذا لا يجوز أن يكون أصلًا يقاس عليه، فإن ذلك ثبت خاصِّيّةً للنبي، وما كان خاصِّيّة للنبي لا يجوز أن يُقاس عليه سواه، ولا يُلحَقُ به ما عداه.

فطريق الجواب عنه أن يُقال: لست أسلّم أنّ هذا خاصِّية للنبي، **والأصل الكلي**: أنّ كل حكم ثبت في حق النبي أن يثبت في حق غيره؛ لأنه بُعِثَ قدوة للأمة وأسوة للبرية، فكلّ ما جاز في حقّه ينبغي أن يجوز في حقِّ غيره إلا ما دلّ عليه دليل التخصيص.

ومن جملة ذلك: أن يستدلّ شافعي في «مسألة المُحرِم إذا مات»، فيقول: مُحرِم فلا يُخمّر رأسه، ولا يُقرَّبُ الطِّيبَ، قياسًا على المُحْرِم الذي وَقَصَت به دابّته في زمن النبي ﷺ، فقال: «**لا تُخمِّروا رأسه، ولا تُقَرِّبوه طِيبًا؛ فإنه يُحشر يوم القيامة مُلبيًّا**»[1].

فطريق الاعتراض أن يقول: هذا لا يجوز أن يقاس عليه؛ لأنه حكم ثبت في حقّ بعض الصحابة في زمن النبي ﷺ، فيكون مخصوصًا به ومقصورًا عليه.

فالجواب عنه أن يقول: لا أُسلِّم أنّ ذلك يكون مخصوصًا به، فإنّ أحكام الله مُستَرسِلة شاملة لجميع المُكَلَّفين في زمن النبي وفي زمن غيره، فكلّ

---

(١) رواه البخاري (١٢٦٥)، ومسلم (١٢٠٦)، من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

ما ثبت في حقّ الصحابي ثبت في حقّ التابعي وغيره، كقصة الأعرابي في كفّارة الفِطر[١]، وقصةِ ماعِزٍ في الرّجم بالزِّنى عن إحصان[٢]، فكذلك ها هنا.

ومن جملة ذلك: أن يستدلّ في حكم ويَقيسه على حُكم ثبت بالإجماع.

فيعترض عليه ويقول: الحكم الثابت بالإجماع لا يجوز أن يكون أصلًا يُقاس عليه؛ لأنه يجوز أن تكون علَّته شاملةً للأصل والفرع جميعًا، فلا معنى حينئذٍ للإطلاق. ويجوز أن يكون المُقتضِي لإثباته مقصورًا عليه مختصًّا به؛ كقوله عليه السلام لأبي بُردة بن نِيار وقد ضحّى بعَناق[٣]: «**تَجزِيك ولا تَجزِي أحدًا بعدك**»[٤]، فلمّا احتملَ واحتمل، لم يَجُز أن يُقاسَ عليه.

فطريق الجواب عنه أن يقول: الحكم الثابت بالإجماع في جواز القياس عليه، كالثّابت بالنص من غير فرق، فإن كانت علته ظاهرة التحقت بها، وإن تكن خفية باطنة فأُعلِّلُه وأعدِّي العلّة منه إلى الفرع كسائر الأحكام الثابتة بالنصوص.

ومن جملة ذلك: أن يقيس على أصل مختلف فيه، كاستدلال [الشافعي][٥] في «مسألة الخنزير هل يُغسل الإناء من ولوغه سبع مرات؟!» فيقول: حيوان نجس العين فيجب غسل الإناء من ولوغه سبع مرات، قياسًا على الكلب.

فيقول الحنفي: لا يجوز أن يكون مَقِيسًا عليه؛ لأنه مختلف فيه، فإنّ عندي: لا يغسل الإناء منه سبع مرات، وإنما يَتبعُ في ذلك غلبةَ الظن، حتى لو غلب على ظنه طهارته بمرّة واحدة، فإنه يقتصر عليها.

فطريق الجواب أن يقول: أنقل الكلام إلى الأصل، وعليه فأقول: الحكم في الأصل إن ثبت بالنصّ فأُعلِّلُه بنجاسة العين، وأُعَدِّيه إلى [الفرع].

---

(١) تقدم (ص: ٢٦٣).

(٢) تقدم (ص: ٢٤٦).

(٣) الأنثى من المَعز.

(٤) رواه البخاري (٩٥٥)، ومسلم (١٩٦١).

[٥] كلمة ذهبت في طي الورقة من داخل الكتاب، ولعلها ما أثبتّ. وكذا ما بعدها.

ومن جملة ذلك: أن يقيس قياسًا مُركّبًا كاستدلال أصحابنا في «مسألة النّكاح [من غير] ولي» فيقول: أنثى، فلا تَلِي عقد النّكاح، كبنت خمس عشرة[١] سنة.

فيعترض عليه فيقول: هذا قياسٌ على أصل مُركّب، فلا يجوز القياس عليه.

فطريق الجواب عنه أن [يقول]: عندي يجوز التمسك بالقياس المركب، فإن سلَّمت وإلا نقلت الكلام إليه و[دللت] عليه. وأما من لا يقول بالقياس المركب، فإنه يَقبل هذا السؤال.

ومن جملة ذلك: أن يقيس على موضع الاستحسان. **وصورته**: كاستدلال أصحابنا فيما دون المُوضِحة من الجِنايات أنّه تحمله العاقلة كأَرْش المُوضِحة.

فيعترض عليه فيقول: هذا قياس على محل الاستحسان، ومحل الاستحسان لا يجوز أن يُقاس عليه.

فطريق الجواب أن يقول: عندي يجوز القياس على محل الاستحسان، فإنه حكم شرعي ثبت بدليل شرعي، فيجوز أن يُقاس عليه كسائر الأحكام. وكيف وأنّ أبا حنيفة ناقضَ هذا وقاس المُجامِع ناسيًا في نهار رمضان في عدم الإفطار ووجوب الكفارة على الأكل ناسيًا، والحكم فيه إنما ثبت بالاستحسان؟! فكذلك هاهنا.

وأما النوع الثالث من الاعتراض

فهو أن يقول: هذا لا يصلح أن يكون علة للحكم.

وهو على ضروب وأنحاء، وله أمثلة:

فمن جملة ذلك: أن يستدلّ شفعوي في «مسألة خِيار الشرط هل

[١] في الأصل: (خمسة عشر)، خطأ.

يُورَث؟!»، فقال: خِيارٌ ثَبَت لِدَفعِ الغَبينة واستدراك الظُّلامة، فوجب أن يكون موروثًا كخيار الرَّد بالعيب.

فيعترض عليه فيقول: هذا لا يصلح أن يكون علة للحكم؛ لأنك ذكرت وصفًا شَبَهِيًّا عريًّا عن الإخالة والمناسبة، فلا يجوز أن تثبت الأحكام به.

فطريق الجواب عنه أن يقال: عندي يجوز إثبات الأحكام بقياس الشَّبَه، فإن سلّمت وإلا نقلت الكلام إليه ودللت عليه.

ومن جملة ذلك: أن يستدلّ شافعي في «مسألة مرور الكلب الأسود بين يديّ المُصلّي»، فيقول: مَرَّ كلبٌ بين يديه، فلا تبطل صلاته، كما لو مر كلب غير أسود.

فطريق الاعتراض أن يقول الحنفي: هذا لا يجوز أن يكون علة؛ لأنّ الأسامي والألقاب لا إخالة فيها ولا مناسبة، فلا يجوز أن يجعل علة.

فطريق الجواب أن يقول: يجوز عندي جعل الأسامي والألقاب عِللًا للأحكام، فإنّ العلل الشرعية أمارات على الأحكام، وإذا جاز نصب المعنى والوصف علة جاز نصب الاسم علة، ولهذا لو نص صاحب الشرع عليه فإنه يكون علة بالإجماع. ولذلك قال بعض العلماء: حُرّمت الخمرة لكونها خمرة.

وأفسد من هذا، إيراد مثل هذا السؤال على اسمٍ مُشتقّ. فإنه يقول: أنا أجعل محل الاشتقاق علة، ولي ذلك؛ لأنه مناسب.

ومن جملة ذلك: أن يستدل شافعي في «مسألة شُرب النبيذ هل يوجب الحد؟!» فيقول: شراب فيه شدّة مُطرِبة فينبغي أن يُوجِب الحدّ كالخمر.

فيعترض فيقول: جعلتَ محلّ النِّزاع علة، وجعلُ محل النزاع علة لا يجوز.

فالجواب أن يقول: محل النزاع يجوز أن يُجعل علة إذا كان فيه إخالة ومناسبة، فهو كقول القائل: لِمَ تضرب المسيء؟! فيقول: لأنه مسيء. ولِمَ رُدّت شهادةُ الفاسق؟! فيقول: لأنه فاسق. فإذا قال: ما سألتك عن هذا.

قال: بلى، ولكن ضَمَّنت السؤال ما يصلح للاستدلال، وهذا مَخيل مُناسب، فيجوز أن يكون علة.

ومن جملة ذلك: أن يستدلّ حنفي في «مسألة جِلد ما لا يُؤكل لحمه هل يطهر بالذّكاة؟!» فيقول: حيوان مختلف في إباحيته، فيطهر جلده بالذّكاةِ كالضَّبُع.

فيعترض فيقول: هذا لا يصلح أن يكون علة؛ لأنك جعلتَ الاختلاف مناطًا للحكم وعلة فيه، والاختلاف [لا][١] يصلح لإثبات الأحكام، كيف وإنك تصديت لإثبات حكم عام مُسترسِلٍ في جميع الأزمان، زمن النبي ﵇ وزماننا، والاختلاف في إباحته إنما كان بعد موت النبي؟! فلا يجوز أن يكون ذلك علة للحكم الثابت في جميع الأزمان.

فطريق الجواب عن هذا أن يقول: لا معنى للاختلاف إلا سَوَغان الاجتهاد وجوازه، وذلك ثابت في جميع الأزمان والأوقات، فلا مخالفة بين العلة والحكم بوجه مّا.

ومن جملة ذلك: أن يستدلّ شافعي في مسألة الرِّقال(٢) ـ وهي المتولدة بين الظباء والنَّعَم[٣] ـ، فيقول: حيوان متولد من حيوان يجب الزكاة فيه إجماعًا، وحيوان لا تجب فيه الزكاة، فينبغي ألّا تجب فيه الزكاة قياسًا على المتولِّد بين السائمة والمعلوفة.

فيعترض فيقول: هذا لا يجوز أن يكون علة؛ لأن أحكام الله تكون

---

[١] زيادة متعيّنة.

(٢) بكسر الراء، واحدها الرِّقلة ـ بكسر الراء أيضًا ـ. وهذا اللفظ بهذا المعنى لم أقف عليه في شيءٍ كتب اللغة التي وقفت عليها، وإنما ذكره بعض الفقهاء من أصحاب الشافعي، انظر: «**بحر المذهب**»، للروياني (٣/ ٥٢). وأنكره عليهم بعض الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة، انظر: «**التجريد**»، للقدوري (٣/ ١١٩٥ ـ ١١٩٦). والمعروف في هذا: الرَّقلة وجمعها رَقْل ورِقال: الطويلة من النخل. «**الجراثيم**»، لابن قتيبة (٢/ ٧٧ ـ ٨٧)، و«**جمهرة اللغة**» (٢/ ٧٩٠)، و«**مقاييس اللغة**» (٢/ ٤٢٥)، وغيرها.

[٣] كذا، وعند الروياني (الغنم).

شاملة مُستَرسِلة في جميع الأزمان والأحوال، والاجماع لا يكون حجة ولا مثبتًا في كل زمان، فإنه غير متصور ولا معقول في زمن النبي ﷺ، فلا يجوز بناءُ الحكم فيه.

فطريق الجواب عن ذلك أن يقال: نحن إذا جوزنا الاجتهاد في زمن النبي ﷺ جوزنا الإجماع في زمنه، فقد سقط هذا الكلام، وبان أنّ العلة هي موافقة الحكم.

النوع الرابع من الاعتراض

أن يقول: هذا لا يجوز أن يكون حكمًا للعلة، وذلك بأن يكون الحكم مجملًا، وهو كقوله: فأشبه كذا، أو فيستوي[١].

وله أمثلة:

من جملتها: إذا استدل شافعي في «مسألة إزالة النجاسة بالخل»، فقال: مائع لا يرفع الحدث، فأشبه الماءَ النجس.

فيعترض عليه فيقول: هذا لا يجوز أن يكون حكمًا للعلة؛ لأنك أجملت الحكم وأبهمته، ومن شرطه أن يكون معلومًا مفسرًا، فإنّ الخلّ يشبه الماء النجس في أشياء كثيرة، فلا بدّ من تعيين ما أثبتّ الاشتباه بينهما فيه، وما لم تُعيّن ذلك فلا يُسمع هذا الدليل ولا يصح هذا التعليل.

وطريق الجواب أن يقول: اعلم أنني وإن أطلقت المشابهة، إلا أنها تَقيّدت بدَلالة الحال وقرينته، ودلالةُ الحال تَقتضِي إثبات التسوية بينهما في عدم الإزالة، ومُطلق الألفاظ قد يتقيّد بالدّلالة، كنقد البلدِ وكثيرٍ من المسائل.

ومن جملة ذلك: أن يستدل شافعي في «مسألة النّية في الطهارة»، فيقول: طهارة فيُسوَّى بين جامدها ومائعها كالاستنجاء.

فيعترض فيقول: أطلقت التسوية وأبهمتها، وقد يستوي الجامد والمائع

---

[١] كذا النظم في الأصل.

من وجوه، وقد يختلف في أشياء، فما لم تُعيّن ما وقعت المساواة بينهما فيه لم يصلح ذلك أن يكون حكمًا للعلة، كيف وإن النية ثابتة في أحدهما منفية في الآخر، فكيف يمكن الاكتفاء بمطلق الاستواء؟!

وطريق جوابه أن يقول: المساواة قبل البحث والنظر قضية معلومة وحقيقة معروفة ومفهومة، فإذا سُلِّم[١] أنّ الجامد والمائع شَمِلَهُما قضية الاستواء، حينئذٍ نعطف[٢] على بيان الحكم الذي أُثْبِتَ المساواةُ بينهما فيه.

وأما النوع الخامس والسادس من الاعتراض فهو المنع

وينقسم إلى: منع حكم الأصل. ومنع الوصف في الأصل والفرع جميعًا.

فإما منع حكم الأصل، فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: صحيح، ومختلف فيه، وفاسد.

فأما الصحيح، فللسائل والمعترض فيه ثلاثة أحوال:

حالة يكون مذهب صاحب المقالة معلوما ولا يختلف ولا يتردد.

وتارةً يكون المذهب فيه مختلفًا.

وتارةً لا يُعلم له فيه مذهب.

واعلم أنّ للمستدل في دفع ذلك طُرُقًا ثلاثة: **أحدها**: أن يُفسِّر كلامه بحكم مُسلَّم على مذهب الخصم. **الثاني**: أن يَفْرِض الكلام في حُكم متفق عليه. **الثالث**: أن يَنقُل الكلام إلى الأصل ويدلّ عليه. **ونحن نضربُ لكلِّ واحدٍ من ذلك مثالًا.**

فأما إذا كان مذهب صاحب المقالة في المنع لا يختلف ولا يتردد، فمثاله:

إذا استدل حنفي في «مسألة عقد الإجارة هل تبطل بموت أحد

---

[١] في الأصل: (أسلم)، والمثبت أشبه.

[٢] في الأصل: (انعطف)، والمثبت أشبه.

المتكاريين؟!» فقال: عقد معاوَضَةٍ فيبطل بموت أحد المتعاقدين كالنّكاح.

فيعترض عليه شافعي فيقول: الحكم في الأصل ممنوع، فإن النّكاح عندي لا يبطل بالموت وإنما ينتهي، والشيء قد ينتهي ولا يبطل، كالإجارة تنتهي بانقضاءِ المدة ولا تبطل، فكذلك ها هنا.

فطريق الجواب: أن يُفسِّر المستدلّ كلامه بما هو على مذهب الخصم فيقول: عنيت بقولي: «فينبغي أن تبطل»، أن تَرتَفِع ولا تَبْقَى، والشيءُ إذا انتهى لا يَبقَى، وإذا بطل لا يَبقَى، فأعني بالبطلان هذا، وذلك لا منع فيه.

ومثال ثاني[١]: أن يستدلّ شافعي في «مسألة الترتيب في الطهارة»، فيقول: عبادة تشتمل على أفعال متغايرة، فكان الترتيب فيها واجبًا، كالصلاة.

فيقول الحنفي: الحكم في الأصل ممنوع، فإنّ الصلاة لا يَجب الترتيب فيها عندي، فإنه لو ترك أربعَ سجدات من أربعِ ركعات، فإنه يأتي بها دَفعة واحدة.

فطريق الجواب أن يعرض المستدل الكلام فيما هو متفق عليه ويَقيس عليه، فيقول: أجمعنا على أنه لا يجوز تقديم السجود على الركوع، ولا القراءة على القيام بل يُستحق الترتيب فيها، فأقيس على الأصل المجمع عليه.

مثال ثالث: أن يستدل شافعي في «مسألة غسل الإناء من ولوغ الخنزير»، فيقول: حيوان نجس العين فيجب غسل الإناء من ولوغه سبع مرات قياسًا على الكلب.

فيقول المعترض: الحكم في الأصل ممنوع، فإنّ الكلب لا يَجب عندي غسل الإناء من ولوغه سبع مرّات، وإنما يُغسل بحيث يَغلب على الظّن طهارته، ولو كان بمرّةٍ واحدة.

فطريق الجواب: أن ينقل المستدلُّ الكلام إلى الأصلِ ويَدُلّ عليه ويقول: الحكم ثبت في الكلب بالنّص المشهور، فأنا أُعلِّله بنجاسة العين وأُلحِق الخنزير به.

---

[١] كذا.

فهذه أمثلة المنع إذا كان مذهب صاحب المقالة فيه لا يختلف، وتبيين طرق دفعه الثلاثة.

فأما إذا كان مذهب الخصم في ذلك يختلف، فمثاله:

أن يستدل شافعي في «مسألة الصَّرورة[١] إذا حجَّ عن غيره»، فيقول: أحرم بالحج وعليه فرضه، فلا يقع عن غيره، كما لو أطلق الإحرام.

فيعترض حنفي فيقول: الحكم في الأصل ممنوع[٢]، فإنّ الحسن بن زياد اللؤلؤي نقل عن أبي حنيفة منعًا في ذلك، وأنّه يَقع عن المستأجِر[٣].

وطريق الجواب للمستدل أن يَسلُك أحدَ الطرق الثلاثة التي بَيّناها: إما أن يُفسّر كلامَه بما هو مُسلّم على مذهب الخصم. أو يَفرِض الكلام في صورةٍ مُجمع عليها. أو ينقل الكلام إلى الأصل، أيّها وَجدَ إليه سبيلًا سَلَكَه.

والذي يختص بهذا الفن: أنّ ما ذَكَرتُه[٤] هو المشهور من مذهب الخصم، وقد رواه محمد بن الحسن[٥]، وذكره أبو الحسن الكرخي في «**مختصره**»، **وقد ضَمِن على نفسه أن لا يَنقل فيه إلا ما هو الصحيح من مذهب**

---

(١) رجل صرورة: لم يحجج، والمشهور في هذا اللفظ: أنه الذي يتبتل ويترك النساء، «**غريب الحديث**»، لأبي عبيد (٣/ ٩٨). ولهذا خبر ومأخذ، قال أبو بكر ابن دُرَيْد: «**الأصل في الصرورة**: أنّ الرجل في الجاهلية كان إذا أحدث حَدَثًا ولجأ إلى الكعبة لم يُهَج، فكان إذا لقيه وليُّ الدم بالحرم قيل له: هو صرورة فلا تَهجه، فكثر ذلك في كلامهم حتى جعلوا المتعبدَ الذي يجتنب النساء وطَيِّب الطعام صرورةً وصروريًّا، فلمّا جاء الله بالإسلام وأوجب إقامة الحدود بمكة وغيرها، **سُمّيَ الذي لم يحجج صرورة وصروريًّا** خلافًا لأمر الجاهلية؛ كأنهم جعلوا أنّ تركه الحجَّ في الإسلام كتركِ المتألهِ إتيانَ النساء والتنعم في الجاهلية»، «**جمهرة اللغة**» (٣/ ١٢٥٢).

(٢) وهو مطلق الحج عن الغير سواء كان صرورة أم لا.

(٣) قال أبو بكر الرازي: «هذا الفصل لا اختلاف فيه بين أصحابنا في الرواية المشهورة، إلا شيء رواه الحسن بن زياد عن أبي حنيفة في المُقعَد والأعمى: أن عليهما فرض الحج بأنفسهما إذا وجدا زادًا وراحلة»، «**شرح مختصر الطحاوي**» (٢/ ٤٨٠). وانظر: «**عيون المسائل**»، للسمرقندي (ص: ٦٤).

(٤) في أن الصرورة يصح حجه عن غيره.

(٥) انظر: «**الأصل**» (٥/ ٤٤٢).

أبي حنيفة. وما ذكرتَه روايةٌ شاذّةٌ غَريبة، **والمناظرة إنّما تقع على المشاهير من المذاهب والأقوال لا ما شذّ وندر.**

وأما إذا لم يعلم السائل لصاحب المقالة مذهبًا فيه، فمثاله:

أن يستدل حنفي في «مسألة من أسلم وتحته خمس نسوة»، فيقول: فرج محرم، فلا يثبت فيه التخيير، كما لو أسلمت امرأةٌ تحت رجلين.

فيعترض شافعي عليه فيقول: هذه مسألة لا أعلم لصاحبِ مذهبي فيها نصًّا، فيحتمل أن أمنع.

فيقول المستدل: إن مَنَعتَ فقد أثبتّ مذهبًا، وقولك: «لا أعلم» جهالة، والمذاهب لا تَثبت بالجهالات.

نجز القول في المنع الصحيح.

أما أمثلة المنع المختلف، مثل: أن يستدلّ حنفي في «مسألة ضمِّ الدّراهم إلى الدَّراهم في إكمال النِّصاب»، فيقول: مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال فينبغي أن يُضمّ أحدهما إلى الآخرِ في إكمال النِّصاب، كالصّحاح مع المُكسّرة.

وقولنا: «بكل حال» احتراز عن المُعَشّرات، فإنها تارة تُزكّى بالعُشر، وتارة بنصفه، وتارةً بربعه، بخلاف ما نحن فيه.

فيعترض عليه فيقول: الحكم في الأصل ممنوع على تفصيل، فيقول: كيف يُضم أحدهما إلى الآخر بالقِيمة أو بالوزن؟!

إن قلت بالوزن، فهذا مُحال، فإن الدّراهم إنما تُضمّ إلى الدّنانير بالقِيمة. **وإن قلت بالقيمة،** فهذا لا تجده في الأصل، فإن المكسرة تُضمّ إلى الصحاح بالوزن لا بالقيمة.

فطريق الجواب عن هذا أن يقول: أنا إنما أُلحق أحدهما بالآخر في أصل الضم من غير نظر إلى كيفته، ولا اعتبار لصفته، ومثل ذلك جائز، فإن الشافعي ألحق الوضوء بالتيمم في اعتبار النية، ومعلوم أنّه ما اعتبر إلا أصل النية دون صفاتها، فإنّ النية في الوضوء لرفع الحدث، وفي التيمم لاستباحة

الصلاة، وفي الوضوء يَستبيح بها ما شاء من الفرائض، وفي التيمم لا يُصلي بها إلا فريضةً واحدة، فعرفنا أنه يعتبر أصل النية، فكذلك إذا اعتبرنا أصل الضمّ.

واعلم أنّ قَبول هذا السؤال ورَدّه يُبتَنَى على القول بقياس التّسوية، فمن قال بقياس التسوية رَدّه، ومن لم يَقُل بقياس التّسوية يَقبله.

مثال آخر: وهو أنْ يستدل شافعي في «مسألة النّكاح هل يُفسخ بالعيوب الخمسة[١]؟!(٢)» فيقول: عيبٌ أخلَّ بمقصود النّكاح فينبغي أن يثبت حقّ الفسخ، **الدليل عليه**: الجَبُّ والعُنَّة.

فيعترض حنفي فيقول: لا أُسلم أنّ حقّ الفَسْخ يثبت في النكاح؛ لأنّ العَيْب أخلّ بمقصوده، وإنما ثبت عندي حقّ الفَسْخ لفوات تقرير حقها في الصَّداق، فإنه لا يُمكن تقريره مع قيام الجَبّ والعُنّة، فأنا أمنع هذا الحكم على هذا التفسير لاختلاف العلّة.

وطريق الجواب عنه أن يقال: هذا يُبتَنَى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، وللعلماء فيه خلافٌ وقد قدّمناه، فمن جَوّز ذلك قَبِله، ومن لم يجوّزه منع منه. ثم الذي يخصّه من الجواب أن يتعرّض لإبطال تلك العلة التي أبداها.

فهذا مثال المنع المختلف.

وأما مثال المنع الفاسد، فهو أن يمنع المعترض على قولٍ لبعض الأصحاب، ولا يكون مُخرّجًا من قول صاحب المقالة، ولصاحب المقالة مذهب مشهور يخالفه. كاستدلال أصحابنا في «مسألة جلد الكلب هل يطهر

---

[١] في الأصل: (الخمس).

(٢) يشترك الزوجان: «في الجنون والجُذام والبَرَص». وتختص عنه «بالقَرَن والرَّتْق»، ويختص الزوج عنها: «بالجَبّ والعُنّة»، «**الحاوي الكبير**»، للماوردي (٩/ ٣٣٨)، و«**اللباب**»، لابن المحاملي (ص: ٣١٣)، و«**نهاية المطلب**»، لأبي المعالي (١٢/ ٤٠٨).

بالدباغ؟!» فيقول حيوان نجس العين فلا يطهر جلده بالدِّباغ، كالخنزير.

فيعترض حنفي فيقول: الحكم في الأصل ممنوع، فإنّ أبا يوسف قال: إنّ جِلد الخنزير يطهر بالدِّباغ، فأنا أمنع على قوله.

والجواب أن يقول: هذا منع فاسد باطل؛ لأنّ أبا يوسف صاحب اختيارٍ ومذهبٍ ومقالة، فلا يجوز لك أن تمنع على قوله كما لا يجوز لي أن أمنع على مذهب المزني وأبي ثور، والمناظرة إنما تجري مع أبي حنيفة، وهو يُسلِّم ذلك، ويَعترِفُ به.

ومثال آخر، وهو أن يَمنعَ على القياس في محلّ الاستحسان. وصورة ذلك: كاستدلال أصحاب الشافعي في «مسألة الحج هل يفسد بالجماع ناسيًا؟!»، فيقول: عبادة تجب الكفارة بإفسادها، فلا تفسد بالجِماع ناسيًا، كالصوم.

فيقول الحنفي: الحكم في الأصل ممنوع على تقدير، وهو أن أقول: القياس يقتضِي أنّ الصائم إذا [جامع][١] ناسيًا أن يبطل صومه، إلا أني تركت ذلك استحسانًا للخبر المروي في حقّ الأعرابي الذي [جامع][٢] ناسيًا في نهارِ رمضان(٣)، وفيما تنازعنا فيه لا استحسان، فأَبقَى على مُقتضَى القياس الجلي.

والجواب أن يقال: هذا منع فاسد باطل، فإنّ القياس في محل الاستحسان مهجور متروك، ولهذا صرّح به صاحب مذهبك، أعني: أبا حنيفة، فإنه قال: «القياس يقتضِي أن يبطل صومه، ولكن تُرك القياس استحسانًا لقول الناس، فقيل له: مَن الناس؟! فقال: رسول الله ﷺ»(٤).

---

[١] في الأصل: (أكل)، ولا معنى له.

[٢] كالذي قبله.

(٣) تقدم (ص: ٢٦٣).

(٤) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولكن سأله محمد بن الحسن: «أرأيت الرجل يأكل أو يشرب أو يجامع ناسيًا لصومه في شهر رمضان؟! قال: عليه أن يتم صوم ذلك اليوم، =

فصرح بكونه مهجورًا متروكًا كيف وأنه لو جاز المنع على القياس في محل الاستحسان أفضَى إلى أن تكون في المسألة الواحدة قولان، ولا يعقل على مذهب أبي حنيفة في مسألةٍ قولان، فكان ذلك باطلًا من هذا الوجه.

نجز القول في منع حكم الأصل، الصحيح والفاسد والمختلف فيه.

أمَّا منع الوصف المنصوب علة، فاعلم أنّ المعترض تارةً يمنع الوصف في الأصل، وتارة يمنعه في الفرع، وتارة يمنعه فيهما جميعًا. ونحن نضرب لكل واحد من ذلك مثالًا:

فأما مثال منع الوصف في الأصل، فهو مثل أن يستدل في «مسألة الترتيب في الوضوء»، فيقول: عبادة يبطلها الحَدَث، فينبغي أن يجب الترتيب فيها، كالصلاة.

فيعترض حنفي فيقول: الوصف في الأصل ممنوع، فإن الصلاة عندي لا تبطل بالحَدَث، وإنما تبطل الطهارة، فإنّ الحَدَث يُضادُّها ويناقضها، ولكن الصلاة تفوت لفوات شرطها.

فطريق الجواب عن ذلك أن يقول: أنا أفسر كلامي بما هو مُسلَّم على مذهب الخصم، فأقول: عنيتُ بقولي: «إنها تبطل» أنّ ما مَضَى لا يُبنَى عليه، ولا ما يأتي يُحتسب له به، وهذا مُسلّم ولا منع فيه.

أو أنْ يعني: محلًّا متفقًا عليه، مثل أن يقول: قِيس على من سبقه الحَدَث، فإنه تبطل طهارته ولا تبطل صلاته. وهذا مذهب أبي حنيفة، وأحدُ قولي الشافعي، فلو أنه تعمّد الحدث بعد ذلك، فإنّه تبطل صلاته، فهذه صلاةٌ بطلت بالحَدَث، فأقيس عليها.

أو أنّ يَنقل الكلام إلى الأصل ويَدُلُّ عليه.

= ولا قضاء عليه. وبلغنا عن رسول الله ﷺ نحو من ذلك في الأكل والشرب خاصة»، «**الأصل**» (٢/ ١٥٠). ونَقَلَ عنه: «لولا ما جاء في هذا من الآثار لأمرت بالقضاء»، «**الحجة على أهل المدينة**» (١/ ٣٩٢). وانظر: «**شرح مختصر الطحاوي**»، للرازي (٢/ ٤١٣).

وأما مثال منع الوصف في الفرع، فهو أن يستدلّ شافعي في «مسألة النية في الوضوء» فيقول: عبادة، فتجب فيها النية، كالصلاة.

فيقول الحنفي: لا أسلّم أنّ الوضوء عبادة، فقد مَنع الوصف في الفرع.

فطريق الجواب عنه: أن يَنقُل الكلام إليه، ويُقيم الدّليل على كونه عبادة.

ومن أصحابنا من قال: له أنْ يُفسّر كلامه بما هو مُسلّم ومجمعٌ عليه، وهو التيمم، فإنه عبادة، والنية فيه واجبة.

إلا أن هذا ليس بصحيح؛ لأنه يكون فرضًا بعد الشروع في الكلام فإنه أطلق الدعوى وأرسلها، فتعيينه في التيمم بعد الدليل يكون فرضًا بعد الشروع، وذلك لا يُقبل على ما قدّمنا ذكره **في ذكر الفرض**. وهذا الجواب وأمثاله مما يعد من الأجوبة الفاسدة في دفع المنع، فالصحيح هو الأول.

ومثال آخر، أن يقول في النيابة في الحج: عمل يعمله للغيرِ فصحّ الاستئجار عليه، كسائر الأعمال.

فيقول: الحنفي لا أسلم أنّه يعمله للغير، وإنما يقع لنفسه.

والجواب أن يقول: عنيتُ بقولي: «يعمله للغير»، أنه يمتثلُ أمرَه في الإفراد والقِران والتمتع ويُلبّي عنه، كما يَقبلُ الوكيلُ أمرَ المُوَكِّل.

الثاني: أن يستدلّ عليه بقوله ﷺ: «**من حَجَّ عن والديه كُتِبَ عند الله بارًّا**»[(١)].

وأما مثال منع الوصف في الأصل والفرع جميعًا، فهو أن يستدلّ شافعي في «مسألة جِلد الكلب هل يَطهُر بالدِّباغ؟!» فيقول: حيوان يجب غسل الإناء من ولوغه سبع مرات، فلا يطهر جلده بالدِّباغ قياسًا على الخنزير.

---

(١) رواه البزار في «**المسند**» (١١/ ٣٥٣) [٥١٧٤]، والطبراني في «**الأوسط**» (٧٨٠٠)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. تفرد به صلة بن سليمان الواسطي. قال البزار: «لم يُتابَع صلةُ على هذا الخبر». وانظر: «**تاريخ الإسلام**»، للذهبي (٥/ ٩٢)، و«**ميزان الاعتدال**» (٢/ ٣٢٠).

فيعترض حنفي فيقول: الوصف ممنوعٌ في الأصل والفرع جميعًا، فإنه لا يجب غسل الإناء سبع مرات لا من ولوغ الكلب ولا الخنزير.

فطريق الجواب: أن يدلّ على الأصل والفرع جميعًا. أو أن يفسر كلامَه بما هو مُسلّم على مذهب الخصم، فيقول: أردت به إذا لم يغلب على ظنه طهارته إلا بسبع مرات، فإن أبا حنيفة سَلّم هذه الصورة، فأقيس عليها. **إلا أنّ هذا الجواب ضعيف**؛ لأنّ اعتبار غلبة الظن في الغسل لا يختصّ بالكلب.

نجز القول في منع الوصف أيضًا.

واعلم أن المعترض قد يمنع على مذهب خصمه ـ أعني: المستدل ـ.

ومثاله: أن يستدلّ حنفي في «مسألة إضافة الطلاق إلى الأجزاء المُعيّنة»، فيقول: تصرّفٌ قولي، أو تصرف عِماده القول، فلا يصح إضافته إلى الجزءِ المعيّن، كالبيع.

فيقول المعترض: هذا لا يَستقيم على مذهبك، فإنّ عندك تصح بالكتابة، وهو إذا كتبَ طلاقَ زوجته.

فالجواب عنه أن يقول: عنيتُ بقولي: «عِماده القول» أنه يصح بالقول، وما قلت بأنه لا يصح إلا بالقول.

واعلم بأنّ علة الأصل متى صحّت، إمَّا بالتسليم أو بإقامة الدليل عليها، فلا يصح توجيه المطالبة باعتبارها، فإنّ الأصل أنّ العلّة متى ظهرت إخالتها وبَدَت مناسبتها أن تكون مُعتبرة، ومن ادّعى خلاف الأصل فيَحتاج إلى ذكر الدليل.

وينقسم منعُ اعتبار العلة في الأصل إلى صحيح وفاسد.

ومثاله: أن يقول: مطعومُ جنسٍ، فجرى فيه الرّبا، كالبر.

فيقول: لا أسلم أنّ العلة هي الطعم. فهذا هو **الصحيح**.

والفاسد: أن يُبرِز عِلة أخرى فتكون معارضة.

واعلم أيضًا أنّ حكم الفرع لا يجوز منعه؛ لأن حكم المسألة أبدًا يكون ممنوعًا، فلا يُمنع، والدليل إنما يُنصب عليه.

فَصْلٌ

معقودٌ فيما يُعدُّ السائلُ والمسؤولُ به مُنقَطِعًا

وهذا الفصل من توابع المنع ولواحقه، وهو على قسمين: منع الوصف. ومنع حكم الأصل(١).

فأما القسم الأول ـ وهو منع الوصف ـ، فاعلم أنّ السائل والمعترض إذا منعه، فإن للمستدل أن ينقل الكلام إليه ويدل عليه، ولا يُعد ذلك انقطاعًا، فإنّ المذاهب لا تثبت إلا بالأدلة ولا تثبت بالدَّعاوَى. ولأنّ مصالح المناظرة إنما تتم بذلك، وهذا أمر اتفق عليه النُّظّار قاطبة.

وأما القسم الثاني ـ وهو منع حكم الأصل ـ، **فقد اختلف العلماء في ذلك**:

فالمذهب المشهور الصحيح الذي عليه جمهور العلماء المحققين والمناظرين(٢)، أنّ المُعترِض إذا منع حكم الأصل فللمستدل أن ينقل الكلام إليه ويدلّ عليه، ولا يُعدّ ذلك انقطاعًا منه، وذلك لأنّ الغَرَض الكُلّي والمقصود الجُملي مِن ذِكر الدَّليل [في][٣] المناظرة والبحث إثبات حكم الفرع، وله أن يتذرَّع ويتوسَّل إلى تحقيق مقصوده بكل ما أفضَى إليه، إذ لا حَجْرَ عليه في ذلك ولا معاتبة[٤].

وذهب بعض العلماء إلى أنه إذا منع حكم الأصل، لا يجوز له أن يُقيم الدّليل عليه ويُعدّ مُنقطِعًا بذلك؛ لأنه بالشروع في نَصبِ الدّليل على حكم الأصل الممنوع يكون حائدًا عن الكلام وعادلًا عنه إلى غير المقصود، وذلك عين الانقطاع.

والصحيح هو الأول، وهذا ليس بحَيْدٍ ولا عدول عن المقصود؛ لأنا بيّنا أنّ

---

(١) أشار إلى هذا التقسيم واختيار ابن برهان في «**المسودة**» (ص: ٤٣١).
(٢) حكاية قول الجمهور في «**البحر المحيط**» (٥/ ٣٢٧)، عن ابن برهان.
[٣] زيادة يقتضيها السياق.
[٤] في الأصل: (معاتب)، والمثبت أشبه.

المقصود إثبات الحكم في الفرع، فهو يتدرّج ويتذرّع إلى إثباته بواسطة هذا الأمر.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني(١): إن كان منع حكم الأصل مشهورًا معروفًا، ثم بعد ما منعه شَرَع في نصب الدّليل عليه، فإنه يكون منقطعًا، إلا أن يكون قد شرط في ابتداءِ دليله: إن سلَّمت هذا، وإلا دَلَّلتُ عليه، فلا يُعدّ ذلك انقطاعًا. وإن كان المنع خفيًّا لا يُعرف ولم يَشتهر، فلا يُعدّ مُنقطِعًا بالشروع في نصب الدّليل عليه.

ومن العلماء من قال: إن كان عادة المناظرين في ذلك الزمان أو في تلك البلدة جارية بأن يقول المستدل قبل ذكر الدليل والشروع في التعليل: أنا أقيس على المسألة الفلانية، أو على الأصل الفلاني إن سلّمته، وإن لم تُسلّمه وإلا أقيس على غيره. **و[إن]**[٢] **ترك هذه العادة وأطلق الدليل**، ثم بعد المنع لحكم الأصل شرع في نصب الدليل عليه عُدَّ مُنقطِعًا، إلا أنّ الانقطاع ليس عبارةً عن التفسيق والتضليل، وإنما هو عبارة عن الإخلال برسم من مراسم الجَدَل وتركُ أدبٍ من آدابه، وقد وُجِد ذلك.

وإن لم تكن لهم عادة جارية بذلك، فشرع المستدل في الدليل، ثم مُنع حكم الأصل، فله أن يُقيم الدّليل عليه ولا يُعدّ بذلك مُنقطِعًا. **وهذا كلام فيما يرجع إلى جانب المستدل.**

أما ما يرجع إلى جانب السائل والمعترض، فاعلم أنه إذا مَنع حكم الأصل ـ وقلنا على المذهب الصحيح المشهور أنه يجوز للمستدلّ نقل الكلام إليه وإقامة الدليل عليه ـ، فهل يتمكن السائل من الاعتراض على ذلك الدليل أم لا؟! اختلف العلماء فيه:

فالمذهب الصحيح المشهور أنه يتمكن من الاعتراض عليه والطعن فيه، ولا يُعدّ مُنقطِعًا بذكر المستدلّ الدليل.

ومن العلماء من قال: يصير منقطعًا بنفس ذكر المستدل الدليل، وسببه:

---

(١) قول أبي إسحاق في «**البحر المحيط**» (٥/ ٣٢٧)، عن ابن برهان.

[٢] زيادة يقتضيها السياق.

أنه لمّا مَنع حكم الأصل اعتقد أنّ المستدل يَنقطع بذلك، وأنه لا يقدر على إقامة الدليل عليه، [فلمّا أقام المستدلّ الدليلَ عليه][١] بان تمكّنه وأنّه قادرٌ على ذلك وجب أن يكون مُنقطِعًا.

والصحيح هو المذهب الأول.

فأما إذا عدل المعترض أو السائل عن الاعتراض على الدليل الذي نصبه المستدل على حكم الأصل الممنوع، واعترض على أصل الدّليل فإنّه يُعدّ مُنقطِعًا بالاتفاق من كافّة العلماء وجميع المناظرين(٢).

فأما إذا نقض المعترض الدليل بمسألةٍ فمنعها المستدلّ فإنه يصير مُنقطِعًا بالإجماع، وليس له أن يدلّ على صحة النقضِ ولا فساد المنع، فإن النّقضَ المدلول ليس بمسموعٍ ولا مقبولٍ لا من السائل ولا من المسؤول.

وأما إذا عارض دليله بدليل أو قياس، فهذا يُبتنَى القول فيه على أنّ المطالبة هل هي سؤال صحيح أم لا؟! ـ وفيها كلام نذكره في موضعه إن شاء الله تعالى ـ. **فإن قلنا**: إنها ليست سؤالًا صحيحًا، فلا كلام. **وإن قلنا**: إنها سؤال صحيح، فإذا مَنَع المستدلّ أن يكون هذا صالحًا للتعارض وأحوجَ المعترض إلى بيان الإخالة والمناسبة، وإقامة الدّليل على صحّةِ ما ذكره من العِلّة، فهل يُعدّ منقطعًا أم لا؟!

ذهب بعض العلماء إلى أنه يصير منقطعًا، وليس له أن يدلّ على ذلك، كما لا يتمكن من الدَّلالة على الممنوع. **والمذهب الصحيح خلافه**، فإنّ للسائل أن يدل على صحة علته ويُبدِيَ إخالتها ومناسبتها، وهذا لأنا إذا قبلنا منه سؤال المعارضة، فلا بدّ أن نُمَهِّد له طريقًا إلى تصحيحها وتثبيتها، ولا يُمكن ذلك إلا بعد أن يُفسحَ له في إبراز العلة ونصب الدليل بخلاف النقض،

---

[١] ما بين [ ]، ليس في الأصل والسياق بدونه مختل، فلعله سقط على الناسخ لانتقال النظر.

(٢) اختيار ابن برهان في هذه المسألة في «**البحر المحيط**» (٥/٣٢٨)، وذكر الزركشي أنه «المذهب الصحيح».

فإنّ الناقض أمكنه أن يحترز عن النقض بكلام آخر. أما المعارِض فإنّه بعد ما قبلنا منه المعارضة، فلا طريق له إلّا[١] تصحيحها، فقد ثبت بذلك فرق ما بين المعارضة والنقض.

وقد تم بذكر هذا الفصل المنعُ بجميعِ توابعه ولواحقه.

النوع السابع من الاعتراض: المطالبة

ونذكر أولًا خلاف العلماء فيها. **ثم نذكر** كيفية دفعها والكلام عليها:

فاعلم أنّ العلماء اختلفوا في المطالبة هل هي سؤالٌ صحيحٌ، أم لا؟! إلا أن ما عليه جمهور المحققين وعامة العلماء المناظرين أنّ المطالبة سؤالٌ صحيحٌ مقبول، وذلك لأنّ السؤال الصحيح ما يتبيّن به فقدُ وصفٍ من أوصافِ العِلّة الصحيحة، وعدمُ[٢] شرطٍ من شرائط الدليل السديد، وذلك موجودٌ في سؤال المطالبة؛ لأن صحة الدليل الصحيح ما كان له ارتباط بالمدلول، وإنما يظهر الارتباط بذكر الإخالة والمناسبة، وإنما تظهر الإخالة والمناسبة بتوجيه المطالبة، فصار صحة الدليل مشروطًا بالارتباط، والارتباط إنما يحقق بالإخالة والمناسبة، وبالمطالبة يتوصل إلى إبرازها وإظهارها، فكانت المطالبة قادحة من هذا الوجه.

والذي يحقق هذا الكلام ويوضحه أنّ الأدلة منقسمة إلى ما يصلح للإثبات، وإلى ما لا يصلح، وإنما يظهر الفرق بينهما بذكر الإخالة والمناسبة، وبالمطالبة يتبيّن أنّ هذا الدّليل ليس من جُملة الإخالة الصحيحة في شيء.

ومن العلماء من قال: المطالبة ليست سؤالًا صحيحًا، فإنّ السؤال الصحيح ما عُدَّ قادحًا في الدليل وطعنًا في صحته، والمطالبة تسليم الدليل ومطالبته باعتباره إظهار إخالته، فلا يكون ذلك مقبولًا، وهذا لأن صحة الدليل تستدعي وجود الأصل والفرع والحكم والعلة، وهذا متحقق، وإنما نطالبه

---

[١] أصاب هذا الموطن تفش في الحبر فأثّر في رسم الكلمة. ولعل ما قدّرته هو الصواب.

[٢] تكررت في الأصل.

ببيان المناسبة، وذلك شرط ولا يلزم المستدل أن يعترض لبيان شرائط العلة، فإنها كثيرة، فمنها: أن لا [تكون][١] مُنتَقَضَة ولا مُنعَكِسة، ولا يمكن القول بمُوجَبِها، وهذا لا يُكَلَّفَه؛ لأنه يصير إذًا مُدرِّسًا لا مُناظِرًا، وصار هذا في ضرب المثال بمثابة الشهود إذا شهدوا عند الحاكم بإثبات حق، فقال مَن عليه الحق: ولم قلتَ: إن هذه الشهادة تصلح لإثبات هذا الحق؟! وبِمَ عرفت تزكية هؤلاء الشهود حتى تحكم بأقوالهم؟! فإن ذلك لا يقدح في شهادتهم، ولا يمنع من ترتيب الحكم عليها؟! بل يُقال له: إن كان لك طريق إلى القدح في شهادة هؤلاء فاذكره، وإلا فالحكم ثابت بأقوالهم إلى أن تُقيم الدليل المعارض لها، فكذلك ها هنا، يقال: إذا سَلَّمت وجود هذه العلة، فالحكم يثبت بها إلى أن يقوم دليلٌ يقدح فيها.

وطريق الجواب عن ذلك أنا نقول:

قولك: (إن السؤال الصحيح ما كان قادحًا في الدليل)، مُسَلَّم، ولكن لا نُسلِّم أنّ المطالبة لا تقدح في صحة الدليل؛ بل فيها أوفَى وجوه القدح وأعظم جِهات الطعن لما بيّناه، وهو أنه بالمطالبة يُبيّن فقدان شرط من شرائط الدليل الصحيح، وفوات وصف من أوصافه، وهو المناسبة والإخالة.

وليس هذا بمثابة الشهادة، فإنّ الحكم يُبتنَى هناك على تصريح الشهود وإفصاحهم بثبوت الحق. **وفي مسألتنا**، الأحكام لا تثبت بنفس الأدلة، وإنما تثبت بظهور الإخالة والمناسبة، فوِزان الإخالة والمناسبة في العِلل نُطق الشهود وتصريحهم في الشهادة، وليس وِزان ذلك المطالبة بالتزكية وبكونهم أهلًا للشهادة، فعلم بذلك الفرق بينهما.

وقولهم: (إنه يطالبه ببيان شرط ولا يفتقر إلى ذكر الدليل). **قلنا**: ليس كذلك، فإنّ الأدلة تنقسم إلى فاسد وصحيح، ونحن لا نطالبه إلا ببيان ما يَغلب على الظن كون هذا دليل بخلاف ما ذكروه من سائر الشروط، فإنّ تلك في حكم المعارض، والأصل عدمه.

---

[١] زيادة يلتئم السياق بها.

ويُخرّج [على هذا][١] فصلُ الشهادة أيضًا، فإنه إذا غلب على ظنّ الحاكم صِدقُهم حكمَ بقولهم، وإنما يتجنب إذا كان حالهم مجهولًا.

فإذا علمت أن المطالبة سؤال صحيح، فاعلم أنّ العلماء قد ذكروا في دَفعِها طُرُقًا، منها صحيحةٌ ومنها فاسدة، ونحن نُبيّن أقسامها ونُميّز الصحيح منها والفاسد:

فأما الأوجه الصحيحة:

فمنها، أنه يُستدلّ على صحتها تارةً بالنص، وتارةً بالإيماء، وتارةً بالإخالة والمناسبة، وتارةً بالإجماع، وتارة بالشَّبَه، وتارةً بملازمةِ الوصفِ أوضاعَ الشرع. **ونحن نبين أمثلة ذلك:**

فأما مثال الاستدلال على صحّة العلة بالنص، فهو أن يُعلِّل مُعلِّلٌ الخمر[٢] فيقول: شراب يُفضِي شُربُه إلى الفجور والوقوع في المحظور، فينبغي أن يكون مُحرّمًا.

فيقول المعترض: ولم قلت: إن لما كان كذلك ينبغي أن يحرم وما الدليل على صحة هذا العلة فيقول: الدليل على صحتها النص قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ إلى قوله: ﴿وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١].

وأما مثال الاستدلال على صحة العلة بالإيماء، فهو أن يستدلّ شافعي في «مسألة علة الربا» فيقول: مطعومُ جنسٍ فينبغي أن يحرم فيه الرِّبا، كالبر.

فيقول المعترض: ولِمَ قلت: إنه لمّا كان مطعومًا أنه يحرم فيه الربا؟!

فطريقه أن يقول: لأني عرفت كون الطُعم علة من إيماءِ صاحب الشرع إليها، قال ﷺ: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام**»(٣)، والطعام: اسمٌ مُشتق من معنى، **وما منه الاشتقاق إذا عُلِّقَ الحكم عليه وأضيف إليه يكون علة فيه.**

---

[١] زيادة يقتضيها السياق.

[٢] في الأصل: (للخمر)، والمثبت أشبه.

(٣) رواه مسلم (١٥٩٢)، من حديث معمر بن عبد الله، بنحوه.

ومثاله أيضًا: أن يستدل شافعي في الأمة الكتابية، فيقول: كافرة، فيحرم نِكاحُها، كالأمة المجوسية.

فإذا قيل له: ولِمَ قلت: إن هذه العلة صحيحة؟! قال: لأني عرفت صحتها من إيماءِ صاحب الشرع إليها، قال: ﴿مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، فجعل الإيمان شرطًا، فوجب اعتباره.

وأما مثال الاستدلال عليها بالإخالة والمناسبة، فهو أن يستدل شافعي في «مسألة النَّبّاش» فيقول: سَرَقَ نِصابًا كاملًا من حِرزٍ مثلُه لا شُبْهَة له فيه، فيجب عليه القطع، كما لو أخذه من الدّار.

فيقول المعترض: ولِمَ قلت: إنّ السّرِقة تُوجِب القطع؟! وما الدليل على صحة هذه العلة؟!

فيقول المستدل: إنما قلت: إنها علة صحيحة لظهور إخالتها ومناسبتها، فإنّ السرقة جريمةٌ وعدوان، والقطع عقوبة زاجرة، فتناسب ترتيبها عليها وتعلقها بها؛ لتبقَى الأموالُ مَصونةً على المُلّاك والأرباب، محفوظةً عن الاختزال والانتهاب، وهذا معنى مناسب مَخيل.

وأما الاستدلال على صحتها بالإجماع والسُّنَّة والملائمة، فأمثلته لا تخفى. وإنما قصدنا بما أوردناه من الأمثلة: التنبيه على المقصود والاستدلال به على أمثاله ونظائره، فبعد ما عُرِف فلا فائدة في الإطناب والإكثار من ذكر الأمثلة.

فهذه جُملة الوجوه الصحيحة في دفع المطالبة وردها.

أما الوجوه الفاسدة، فنفصلها ونُبيّن فسادها:

فمن جملة ذلك: أن يقول المستدل: الدّليل على صحة عِلّتي أنّ هذا الذي ذكرته قياس، وآية كونه قياسًا: اجتماع أركان القياس فيه، من الأصل والفرع والحكم والعلة، وإذا كان قياسًا، فكل دليل دلّ على كون القياس حجة، فهو دليل على صحة هذا القياس.

واعلم أنّ هذا القياس فاسد من وجهين:

أحدهما: أن يقال له: الدليل على كون القياس حجة على الإطلاق، أو على أنّ القياس الصحيح يكون حجة؟!

فإن قلتَ: مطلقًا، فهذا يُفضِي إلى محال؛ لأنه ما من مسألةٍ إلا وفيها مذاهب، وعلى كلِّ مذهب قياسٌ ودليل. فلو قلنا: إن الأحكام تثبت بمطلق القياس من غير بحث ولا تنقير عن صحتها أفضَى ذلك إلى تكافؤ الأدلة وتناقض الأحكام، وذلك محال. وهذا بمثابة قول القائل: هذا خبرُ واحد، وقد دلّ الدليل على كون الخبر الواحد حجة، فيقال: دلّ الدليل على أنّ الخبر الصحيح حجة لا الفاسد، كذلك ها هنا.

وإن قلتَ: إنه دل على كون القياس الصحيح حجة، فصحة القياس تستدعي صحة العلة، فأقِمْ الدليل على صحة العلة؛ ليصح القياس.

والوجه الثاني: أن يقول: هذه العلة تَحَكَّمتَ بِنَصبِها، أم عرفت صحتها بدليل؟! فإن عرفت صحتها بدليل، فأبرِز ذلك الدليل لننظر فيه. وإن تَحكّمت بها فليس لك مَنصِبُ التّحكّم والتّعبّد، ولو جاز لك أن تتحكّم بنصب وصفٍ علةً لجاز لك أن تتحكم بإثبات الحكمِ ابتداءً من غير دليل تذكره، فعرفنا فساد هذا الوجه من الدّفع.

ومن جملة ذلك أن يقول: الدليل على صحة عِلّتي أني وجدت هذا الوصف في الأصل، ووجدت الحكم ثابتًا فيه، فهذا يدلّ على كونه عِلّة للحكم.

وهذا أيضًا فاسد، فإنّ وجود الوصف وظهوره لا يدلّ على صحة العلة، فإنّ الأصل قد يَشتمِل على أوصافٍ كثيرة لا يصلح منها للتعليل إلا ما ظهرت إخالته وبَدَت مناسبته.

مثال ذلك: أن البرّ يشتمل على أوصافٍ كالطُعم والكَيْل والقُوت[١]، وليس كل هذه الأوصاف عللًا، ولكن من العلماء من جعل العلة وصف

---

[١] بعده في الأصل: (والمطالبة)، كذا، ولا أدري ما وجهه؟!

الطعم، وألغى الباقي، ومنهم من جعل العلة الكيل وألغى الباقي، فعرفنا بذلك أنّ مجرد وجود الوصف في الأصل وظهوره لا يدلّ على صحة العلة.

وكذلك إذا قال القائل: اقتلوا فلانًا، فإنه صام وصلّى وزكّى، وقتل وزَنى، فإنه لا يُقتل لوجود هذه العبادات منه، ولا لأنه وُجِد منه الزِّنى والقتل، ولكن لأنهما مَخيلان مناسبان في اقتضاءِ القتل ووجوبه، فكذلك ها هنا.

ومن جملة ذلك أن يقول: الدليل على صحة علتي أني بحثت وسَبَرتُ فلم أجد وصفًا غير هذا، أو لم أطلع على وصف يصلح أن يكون علة غير هذا.

واعلم أنّ هذا أيضًا من جملة الوجوه الفاسدة، فإنه يُقال له: هل أنت معصوم في بحثك وسبرك ونظرك، أو لست بمعصوم؟!

فإن قلتَ: إنك معصوم، فهذا محال، فإن رتبة العصمة لا تكون إلا للنبي عليه الصلاة والسلام وللأمةِ ـ على خلاف بين الناس ـ، فأمّا واحدٌ من آحاد الأمةِ فلا يجوز أن يَدَّعِي لنفسه درجةَ العِصمة.

وإن قلتَ: إنك لست معصومًا، فما أدراك أنك[١] تلبّس عليك الحال وتوهمت هذا علة وليس بعلّة، وأنّ[٢] العلة لم تظفر بها؟!

ومن وجهٍ آخر، وهو أنّ الخصم يُقابِلك بمثل هذا فيقول: سَبَرتُ وبحثت فلم أر أنّ هذا الوصف الذي ذكرتَه يصلح أن يكون علة، فإنْ أنتَ لم تكتفي بمجرد بحثي ونظري وسبري، فأنا أيضًا لا أكتفي بمجرد بحثك ونظرك وسبرك، فقد وقفنا موقفًا سواء.

فإن قيل: فهل يكفي هذا في إثبات الحكم فيما بينه وبين الله تعالى؟!
قلنا: لا؛ لأن عدم اطّلاعه على علة صحيحة لا يُجوِّزُ له ترتيب الحكم على علّة لم يُحكم بصحتها، فإنّ الحكم لا يُعلَّقُ إلا على ما يُناسِبه من العلل ويَقتضيه من الأدلة.

---

[١] كذا، ويشبه أن تكون (لعلك).

[٢] في الأصل: (أنما)، والمثبت أشبه.

ومن جملة طرقهم الفاسدة في دفع المطالبة، أن يقول: الدليل على صحة علتي أنك أيها المعترض عاجزٌ عن الاعتراض عليها والقدح فيها، والطعنُ والعجزُ عن إبطال الحجة يكون دليلًا[١] على صحتها، ولهذا إنّ النبي إذا تحدَّى بالرِّسالة وأظهر المعجزة وعجز الناس عن معارضتها كان ذلك دليلًا على صحتها ومُثبتًا لِصدقِ دعواه، فكذلك ها هنا.

واعلم أنّ هذا الكلام فاسد من ستة أوجه:

أحدها: أن يقول المعترض: وبِمَ عرفت أني عاجز عن الاعتراض عليها والطعن فيها؟! وما أدراك أني لا أقدر على إبطالها؟! فإن استدللت على ذلك بمجرد سكوتي، فالسكوت لا يصلح أن يكون دليلًا على العجز، فإنّ الإنسان قد يسكت عن الشيء وهو قادر عليه، فلا يدلّ ذلك على عجزه، ألا تَرَى أنّ الإنسان قد يكون قاعدًا، ولا يدلّ ذلك على أنه عاجز عن القيام ومقصر عنه؟! كذلك ها هنا.

الثاني: أن يقول له: هذا معارض بمثله. فإني أقول: الدليل على بطلان علتك أنك عاجز عن إقامة دليل على صحتها وإثباتها، ولو كانت صحيحة لوجدت إلى ذلك سبيلًا.

الثالث: أن يقول: بِمَ عرفت صحة هذه، بعجزي أو بدليل آخر؟! فإن عرفت ذلك بدليل آخر فعليك إظهاره حتى تنقطع المطالبة ويقع الانقياد. وإن قلتَ: بعجزي، فهذا محال؛ فإنك حِينئذٍ تكون شارعًا في قياس، ومتمسكًا بدليلٍ ما عَرفت صحته، والذي لم تعرف صحته بعد [لا يكون دليلًا][٢]، وإنما ذلكَ موقوفٌ على ظهور العجز من خصمك، كيف يحسن منك الشروع فيه والابتداء والتصدي إلى إثبات الحكم به؟!

الرابع: أن يقول: العجز عن القدح في العلة لو صلح أن يكون دليلًا على إثباتها مع خصمٍ في مجلسٍ، لصلح أن يكون دليلًا على خصمٍ آخر في

---

[١] (يكون دليلاً) تكرر في الأصل.

[٢] زيادة يلتئم بها السياق.

مجلسٍ آخر، فإذا علَّلت في هذه المسألةَ فقيل لك: ما الدليل على صحة هذه العلة؟! تقول: الدليل على صحتها: أني ناظرت فلانًا في المجلس الفلاني فيها، فانقطع ولم يقدر على الاعتراض عليها، وقد كان أحد الفحول، فيكون ذلك دليلًا على صحتها. وحيث قبح أن يُستدَّل بذلك على صحة العلة مع خصمٍ آخر لم يصلح أن يكون حجة مع هذا الخصم، وهذا لأن الأدلة لا تختلفُ باختلاف المجالس والأشخاص، كما نقول في الإخالة والمناسبة لمّا كانت دليلًا على صحة العلة لم يَختلف وجه دلالتها، كذلك ها هنا.

الخامس: أن يقول: أتستدلّ على صحة العلة بعجزي فحسب، أو بعجزي وعجز غيري من الناس؟! **فإن قلت**: عجزي على الانفراد دليلٌ على صحة العلة، فهذا تحكم؛ لأنّ عجز شخص واحد كيف يصلح أن يكون دليلًا على صحة العلة في حق سائر الناس؟!

وإن قلت: بعجزي وعجز غيري، فهذا محال، وذلك لأنّ صحة العلة تكون موقوفة على ظهور العجز من جميع الناس[١]، وماذا تعلم أنّ في الناس مَن هو قادرٌ على إبطالها وبيان فسادها؟! ثم هذا يُفضِي إلى أن تتوقف صحتُها على معرفة العجز من جميع الناس، وكل علة توقف صحتها على عجز جميع الناس لم تثبت قطّ صحتها.

السادس: أن يقول: إنْ اكتفيتَ في الاستدلال على صحة علَّتِك بعجزِي عن إبطالها، فهلَّا اكتفيتَ بعجزِي عن إبطال أصل الحكم على صحته، [فتقول: الدليل][٢] على أنّ هذا الحكم ثابتٌ وأنه صحيح: أنك أيها الخصم عاجزٌ عن الاعتراض عليه وإقامة دليلٍ على نفيه، وحيث لم تكتف بذلك؛ بل افتقرت إلى ذكر دليل، دلّ ذلك على أنّ العجز لا يَكفِي في إثبات صحة العلّة.

ومن جملة الوجوه الفاسدة في دفع المطالبة، أن يقول المستدلّ قولك:

---

[١] كتب الناسخ فوقها (الخليقة)، فلعها نسخة ثانية أو ترجيح منه على ما هو مثبت.

[٢] زيادة يستقيم بها السياق.

(لم قلتَ إنّ هذه العلة صحيحة؟!)، سؤال لا ينقطع، إذ ما من دليل أذكره على صحة هذه العلة إلا وأنت تقول: لم قلت إن هذا يصلح أن يكون دليلًا؛ فيفضي إلى أن يتوقف تصحيح هذه العلة على تصحيح أدلةٍ لا نهاية لها، **وكل ما لا نهايةَ له نِهايَتُه في بدايَتِه.**

وهذا الطريق أيضًا فاسد، فإنا لا نُطالبه بإبراز علّةٍ تتوجّه عليها المطالبة، ولكن بإبراز علّة تقبح المطالبة معها وتنقطع عنها[١]، فإنه إذا قال: اضربوا فلانًا. قيل: ولم؟! قال: لأنه مُسيء. لم يحسن بعد تصريحه بوصف الإساءة أن يُطالَب ببيان أنّ الإساءة تُناسب الضرب؛ لأنه قد تقرر في أوضاع الشرع والعقل أنّ الإساءة تُناسِب العقوبة والزَّجر. وكذلك إذا قال: اقتلوا فلانًا. قلنا: ولم؟! قال: لأنه قاتل فقَتَل[٢]. قلنا: ولِمَ قلتَ: إنه لمّا كان قاتلًا يجب قتله؟! قال: لأنّ القتل ابتداءً اعتداءٌ وظلم وعدوان، والقتل قِصاصًا يَصلح أن يكون جَزاءً عليه وزاجرًا عنه. فلو قال بعد ذلك: ولِمَ قلتَ: إنّ الظلم يجب إعدامه والعدوانَ يجب الزَّجر عنه، لم تحسن منه هذه المطالبة، وعُدَّ مُسفَّهًا في عقله، فكذلك هاهنا. **فعلمتَ فساد هذا الدَّفع الذي ذكروه.**

ومن جملة الوجوه الفاسدة أن يقول: قولك: (لِمَ قلتَ إنّ هذه العلة صحيحة؟!) إشارةٌ إلى أنها مُختلف فيها وغير متفق عليها، والعلل من شرطها أن يُختلف فيها، إذ لو كانت متفقًا عليها لم يُتصوَّر وقوعُ الاختلاف والتناكر فيها، فبان بذلك فساد هذا السؤال.

وهذا طريقٌ فاسدٌ أيضًا، من قِبَل أنا نحن لا نطالبه بذكر علة متفق[٣] عليها، ولكن نذكر علة ينبغي أن يكون متفقًا عليها، وذلك يُكتفَى فيه بظهور الإخالة والمناسبة، فإنّ المقصود من صحة العلة أنْ تُفيدَ غلبةَ ظنٍ، ويَكفِي في جلب غلبة الظن وجودُ الإخالة والمناسبة، وأن يُمَكِّنَ الخصم من الاعتراض

---

[١] في الأصل: (عنه)، والمثبت أشبه.

[٢] (فقتل) استدركه الناسخ فوق السطر مع علامة اللحق.

[٣] في الأصل: (متفقة)، والمثبت أشبه

عليها ونقض تلك العلة بمسألة، وذلك إلى أن يذكر ما يقدح فيها. فغلبةُ الظن والاكتفاءُ بها واقع.

فهذه جملةُ الطرق الفاسدة في دفع المطالبة وبيان فسادها، فلا يقع الاعتماد على شيءٍ منها، وإنما يُعتَمَدُ على الطُّرُقِ التي قدّمناها.

النوع الثامن من الاعتراضات: القول بالمُوجَب

وهو سؤال متفق على صحته وقبوله بين العلماء. **واعلم** أنّ هذا السؤال ليس هو قدحًا في الدليل وإفسادًا له، فإنه لو فسد الدليل لم يكن له مُوجَب، وهو قائلٌ بمُوجَبه في هذه الحالة، **وإنما المقصود منه:** إبطال غَرض المُعلِّل من تعليله، فإنه قَصَد بهذا التعليل دفعَ الخلاف.

ومن شرط صحة هذا السؤال: أن يقول بمُوجَبِ الدليل مع بقاء الخلاف في محلِّ الخلاف. فمتى صح القول بالمُوجَب بهذه الشريطة، بطل غَرَضُ المُعلِّل من تعليله وذهبت فائدة دليله، وصار منقطعًا لا محالة بحيث لا محيص له عنه ولا حَيْد.

واعلم أنّ القول بالمُوجَب قد يَرِد على دليلٍ نُصِبَ لإبطال عِلّة الخصم، وقد يَرِدُ على دليلٍ نُصِب لتصحيح المذهب الذي يَدَّعيه. **ونحن نُبيّن لكلِّ واحدٍ منهما مثالًا يتضح به:**

فأما مثال وروده على دليل نُصِبَ لإبطال علّة الخصم، فمثل أن يستدل شفعوي المذهب في «مسألة الإجارة هل تبطل بموت أحد المتكاريين»، فيقول: عَقد مُعاوَضةٍ فلا يبطل بموت أحد المتعاقدين، كالبيع.

فيقول حنفي المذهب: أنا أقول بمُوجَب هذا الدليل، فإنّ العَقد لا يبطل عندي بموت أحد المتعاقدين، وإنما يبطل العقد لعلة أخرى، وهي انتقال الملك، وانتقال الملك غير، وموت العاقدين غير، وانتقال الملك سببٌ مستقل بالإبطال صالحٌ[١] له، ولهذا المعنى إذا مات وليُّ اليتيم أو قَيِّمُ الصبي

---

[١] في الأصل: (صالحًا) خطأ.

بعد عقد الإجارة، فإنه لا يَبطل العقد وإن مات أحدُ المتعاقدين، لعدم انتقال الملك، فدلّ أنه مُستقل بالإبطال.

فللمستدل في دفعه **طريقان**:

أحدهما: أن يقول: إنما سألتني عن العقد هل يبطل بموت أحدهما، فعلَّلتُ له ونصبتُ الدَّليل عليه، وإنما نصبتُ الدّليل على محلّ السؤال، فإن أنت عدلتَ عمَّا عنه سألت وذكرتَ كلامًا مُستأنفًا وسؤالًا مستجدًّا، ذكرتُ له دليلًا آخر، وإلا فأنا دلَّلتُ على ما سألتَ.

وشرط صحة هذا الجواب أن يكون السؤال يتضمَّن ذِكرَ الموت، وإضافةَ الإبطال إليه، كأن يقول: هل يبطل العقد بموت أحد المتعاقدين؟! ومتى ما لم يكن السؤال متضمنًا لذلك فلا يصح هذا الطريق في دفعه.

الطريق الثاني: أن يقول: في نفس دليلي ما يدفع هذا، فإني قلت: «فلا يبطل بالموت»، والموت سبب في انتقال الملك، فإذا بطل بانتقال الملك، فهو مُضاف إلى الموت ولكن بواسطة، ولا فَرقَ في إضافة الأحكام إلى أسبابها بين أن يكون بواسطةٍ أو بأنفسها. ولهذا نظائر كثيرة، لا يُفتقر إلى ذكرها. فهذا دفعٌ له بنفس الدليل، وهو صالحٌ للدفعِ مُتفقٌ على قَبوله وقَبول مثله بين العلماء والمناظِرين.

واعلم أنّ المستدلّ ليس له أن يَشرع في بيان أنّ الانتقال لا يصلح أن يكون سببًا مبطلًا، فإنّ ذلك يكون تركًا للكلام الأول وعُدولًا عنه إلى غيره، وذلك مما يُعدُّ به مُنقطِعًا، ولا يُقبل منه الشروع فيه بحال.

واعلم أنّ مِن شَرط القول بالمُوجَب أن يُبيّن القائلُ به علةً أضافَ الحكم إليها، فيقول: عندي ما بطل الحكم بهذه العلة، وإنما بطل بعلّةِ كذا وكذا، ومتى ما لم يُبيّن العلة لم يتحقق له القول بالمُوجَب؛ لأنّ المستدلّ شَرع في إبطاله، فإذا قال: بمُوجَب ذلك من غير إظهار عِلّة أخرى لم يُسمَع منه ذلك، لاحتمال ألّا يكون هناك علة، وإنما ذَكر ذلك على طريقِ العِناد والنّكَد، فلا يجوز ذلك بحال.

ومثال ثاني[١]، وهو أن يَستدلّ حنفي في «مسألة بيع الأعيان الغائبة»، فيقول: عقد مُعاوَضة، فعدم الرؤية لا يبطله، كالنِّكاح.

فيقول شفعوي المذهب: أنا قائلٌ بمُوجَبه، عندي: لا يَبطُل لعدمِ الرؤية، وإنما بطل لعلة كذا. **فمتى صح مثل هذا القول بالموُجَب** انقطع المستدلّ لا محالة، بحيث لا يَقدِر على دَفعه ولا يُقبل منه أن يَدفع هذا السؤال بمثل ما دَفع به النوع الأول، فإنّه[٢] هناك دفع بنفس الدليل، وها هنا لا يمكنه الدّفع بنفس الدليل، إذ ليس فيه ما يقتضِي دَفْعَه بحال.

وأما مثال القول بمُوجَب دليل نُصِب لإثبات مذهبه، فاعلم أنّ ذلك ينقسم إلى دليلٍ نُصب لإثبات الجواز، وإلى دليلٍ نُصب لإثبات الوجوب.

فأما مثال الجواز، فهو أن يستدل شافعي في «مسألة ما إذا قُطع طَرَف عبدٍ هل يَستوفي منه القصاص في الحال أو يَقفُ على الاندمال؟!»، فعندنا يجوز أن يُقتصّ منه للحال، فيقول: أحد نوعي القصاص، فجاز تعجيله، كالقصاص في النفس.

فيقول الحنفي: أنا أقول بمُوجَبِه، فعندي يجوز تعجيل القِصاص في الطَّرَف، وهو إذا قُتل المقطوعُ يَدُه، فإنّ القاطِع يقتصّ منه للحال.

فيقول المستدل: هذا ليس قولًا بمُوجَب دليلي؛ لأني عَلَّلتُ بجواز التعجيل أصلًا في الطَّرَف، والتعجيل في هذا المقام ما يثبت باعتبار الأصالة، وإنما ثبت لعارِض القتل، فلا يدلّ على أنه يجوز التعجيل فيه أصلًا. ما هذا إلا بمثابة الدَّيْن المُؤجَّل، فإنه يَحِلُّ بموت من عليه، ولا يدلّ ذلك على أنّ الدَّيْن كان حالًّا ومُعَجَّلًا في أصله، فكذلك ها هنا.

وأما مثال الوجوب، فهو أن يستدل شفعوي المذهب في «مسألة الحُلِيّ» فيقول: مالٌ يُعتبر في وجوب الزكاة فيه الحَوْلُ والنِّصاب، فينبغي أن يَنقسِم

---

[١] كذا.

[٢] في الأصل: (فإن)، والمثبت أشبه.

إلى ما تَجب فيه الزكاة، وما لا تجب فيه الزكاة، كالنَّعَم، فإنها مُنقَسِمَةٌ إلى ما تجب فيه الزكاة، وهو السوائم، وإلى ما لا تجب فيه الزكاة، وهو المعلوفة.

فيقول الحنفي: أنا قائلٌ بمُوجَبِ هذا الدّليل، فإنّ المال ينقسم إلى ما تجب فيه الزكاة، وهو مال[١] البالغ العاقل. وإلى ما لا تجب فيه الزكاة، وهو مال الصبي والمجنون.

فيقول المستدل: ليس هذا قولًا بمُوجَب الدّليل؛ لأنّ التعليلَ وقع لانقسام المال، وهذا بيان انقسام المالِك، والمال غير والمالك غير، فلا يصح هذا القول بالمُوجَب.

واعلم أنّ القول ببعض مُوجَب الدّليل باطلٌ باتفاق العلماء والمناظِرين.

وصورته:

أن يستدلّ شفعوي المذهب في «مسألة الصلاة في السفينة هل يجب فيها القيام؟!»، فيقول: ركنٌ من أركان الصلاة وجب فعله في غير السفينة، فينبغي أن يجب فعله في السفينة، كالسجود والركوع.

فيقول الحنفي: أنا قائلٌ بمُوجَب هذا الدّليل، فإنّ عندي القيام يجب فعله في السفينة إذا كانت واقفة غير جارية.

والجواب: أنّ هذا ليس قولًا بمُوجَب الدّليل، فإنّ التعليل وقعَ لوجوب القِيام في جميعِ الأحوال من غيرِ تقييد، فإذا خَصصتَه بحالةِ وقوفها وسكونها، فقلت بمُوجَب بعض الدّليل وذلك لا يصح.

وكذلك إذا استدلّ حنفي في «مسألة الخيل هل تجب فيها الزكاة؟!» فيقول: حيوان تَجرِي المسابقة عليه، فتجب الزكاة فيه، كالإبل.

فيقول شفعوي: أنا قائلٌ بمُوجَبه، فإنّ الزكاة عندي تَجب في الخيل إذا اشتراها للتجارة.

---

[١] في الأصل: (المال)، والمثبت هو الصواب.

فيقول المستدلّ: هذا ليس قولًا بمُوجَب دليلي؛ لأني عَلَّلتُ لوجوب الزكاة في الخيل مطلقًا من غير تقييدٍ ولا تخصيصٍ بحال. فإذا قلتَ: إنها تجب في حالٍ دون حال، كان قولًا ببعض مُوجَبِ الدّليل، والقول ببعض مُوجَب الدّليل باطلٌ باتفاق العلماء.

نجز القول بالمُوجَب.

النوع التاسع من الاعتراضات: عدم التأثير

وهو: **أن يُوجَد الحكم مع تَخَلُّف العِلّة**. بخلاف النَّقْض، فإنّه وُجُودُ العِلّة مع تَخَلُّف الحكم عنها.

واعلم أنّ عدم التأثير يُبتنَى على أنّ تعليل الحكم الواحد بعلتين جائزٌ أم لا؟! فمن جوّز هذه المسألة لم يُصحِّح هذا السؤال، ومن لم يُجوِّز تعليل الحكم بعلَّتين يُصحِّح هذا السؤال.

واعلم أنّ عدم التأثير على أربعة أقسام:

عدمُ تأثير الوصف في الأصل والفرع.

وعدمُ التأثير في الأصل.

وعدم التأثير في الفرع المُختَلَفِ فيه.

وعدم تأثيره في الحكم.

أما عدم تأثير الوصف في الأصل والفرع جميعًا، فمثاله:

ما قال أصحابنا في «مسألة الاستجمار بالأحجار»، يُعتبر فيه العدد، خلافًا لأبي حنيفة. فقالوا: عادةٌ تتعلّق بالأحجار لم تتقدمها معصية، فينبغي أن يُعتَبَر فيها العدد، قياسًا على رَمِي الجِمار.

فيقول المعترِض: لا تأثير لقولك: (لم يتقدّمها معصية) لا في هذا الموضع، ولا في غيره من المواضع، فإنّ العدد عندك مُعتَبَرٌ في الاستجمار وإن تقدمته معصية، ولا تأثير له في الأصل المقيس عليه ـ وهو رمي الجمار ـ، فإنه سواء تَقَدَّمه[١] معصيةٌ أو لم يَتَقَدّمه معصية فإنّ العدد مُعتبر.

---

[١] كذا في الأصل.

والجواب من وجهين:

أحدهما أن يقول: هذا عَكْس، وأنا لا أقبل العكس، فإنّ عندي يجوز تعليل الحكم بعلتين.

الثاني أن يقول: ما ذكرتُ هذا الوصف لكونه مُؤثرًا، وإنما ذكرته احترازًا من النَّقْض، فإنّي لو لم أذكر هذا الوصف أُورِدَ عليّ رَجمُ الزّاني، فإنه عِبادة مُتعلِّقةٌ بالحِجارة، ومع ذلك لا يُعتَبَر فيه العدد.

وهذان الجوابان اللذان ذكرهما **فاسدان:**

أما الأول، وهو قوله: (إنّ هذا عكس) ـ، لا نُسلِّم؛ بل مُطالبةٌ بإظهار تأثير الوصف الذي ذكره، ووجه ارتباطه بالحكم. وعلى أنّه وإن كان عكسًا، فالعكس عندنا صحيح.

وقوله: (بأنّ تعليل الحكم بعلتين جائز)، لا نُسلِّم.

وأما الثاني: وقوله: (ذكرتُ هذا الوصف لأحترز عن النقض)، قلنا: هذا باطل؛ لأنّ المذاهب أبدًا تُسَوَّى على الأدلة وتَتَرَتَّبُ عليها، أمّا أنْ تُسَوَّى الأدلةُ على المذاهب، فكلّا ولمّا[١].

وأما عدم تأثير الوصف في الأصل، فهو نوعان:

أحدهما: أن يقول: هذا الوصف الذي ذكرته لا تأثير له في سائر الأصول، وإن كان مؤثرًا في الأصل المُعيّن المَقِيس عليه. **ومثاله:**

ما قال أصحابنا في «مسألة الثيب الصغيرة»: حُرَّة سليمة مَوْطوءَةُ القُبُل، فوجب أن تزول عنها وِلاية الإجبار، قياسًا على الثَّيِّب الكبيرة.

فيقول المعترض: هذا الوصف الذي ذكرته لا تأثير له في سائر الأصول، فإنّ سائر الوِلايات الماليّة تَبقَى عليها، سواء وُطِئَت في القُبُل أو لم تُوطأ في القُبُل.

فالجواب أن يقول: هذا الوصف وإن لم يكن مؤثرًا في سائر الأصول

---

[١] أي: ولمّا يكن ذلك. وهو تعبير يُقصد به تأكيد النفي.

من الوِلايات الماليّة، لكنه مؤثر في الأصل المعيّن، وهو ولاية النّكاح حكمًا وحقيقة:

أما الحكم، فظاهر على أصلي وأصلك. **أما على أصلي**: ولاية الصُّمات تزول عنها، حتى اعتُبِر صريحُ النّطق في حقّها. **وأما على أصلك،** فعندك الولاية تزول عنها حتى تَستقلّ بإيراد عقدِ النّكاح على نفسها.

وأما من جهة الحقيقة، وذلك أنّ الثّيابة تُؤذِن بالتَّجْرِبة [في الاختيار][١]، وتُشعِر بصحة الاختبار، من حيث إنّ الموطوءة في القُبُل مارست ومُورِست واختَبَرت واختُبِرت وعَرفت مواقع لذّتها ومواضع حظّها من الرّجال ووطئت مواطِئَ قدمها على الاستمتاع، فحدث لها رأي من مجموع ذلك، فلا طريق إلى تفويت هذا الرأي عليها، وفي إجبارها قهرًا على النّكاح تفويت رأي[٢] عليها، وهذا المعنى كله موجود في حق الثّيّب الصغيرة، فينبغي أن تزول عنها وِلاية الإجبار. **ومن شرط الوصف** أن يكون مؤثرًا في الأصل المعين؛ لأنّ حكم الفرع مُقتَضَب ومُقتَبَس منه، فأمّا أن يشترط تأثيره في سائر الأصول، فكلا، إذ لا تعلّق للفرع بسائر الأصول، وإنما تعلقه بهذا الأصل فحسب.

ومثال ثان(٣): ما قال أصحابنا في «مسألة ما إذا باع عينًا غائبة لم يرها المشتري ولا شيئًا منها»، فلا يصح بيعها قياسًا على ما إذا باع اللّب في القِشر.

فيقول المعترض: لا تأثير لقولك: (ولا شيئًا منها) في الأصل المعين، فإنّ بيع اللّب في القِشر لا يصح، وإن رأى بعضه.

فالجواب أن يقول: هذا الوصف وإن لم يكن مؤثرًا في هذا الأصل المعيّن، لكنّه مؤثر في سائر الأصول، فإنه إذا اشترى دارًا صح العقد وإن كُنّا

---

[١] في الأصل: (حتى الاختبار)، وكأنه تصحيف.

[٢] كذا.

(٣) هذا هو النوع الثاني، وهو أن يكون مؤثرًا في سائر الأصول لا في هذا الأصل المعيّن.

نعلم أنه ما رأى الجميع، فإن أساسات الحيطان وأصول الأخشاب وطَيّ الآبار لم يرها، ولكنه اكتفَى برؤية بعضها فيما يرجع إلى صحة العقد، فظهر تأثير قولي: (ولا شيئًا منها)، في سائر الأصول وإن لم يظهر في الأصل المعيّن لمانعٍ وعارِض، وصار هذا كما نقول في الصائمة المحرمة، فإنّه يحرم وطئها بعلة الصوم والإحرام، ثم لو زال الصوم لا يحل وطئها؛ بل تَبقَى حرمة الوطءِ نظرًا إلى بقاءِ حرمة الإحرام، ثم لا يُستدلّ بذلك على أنّ زوال الصوم في الجُملة لا تأثير له في الإباحة؛ بل قبل زوال الصوم يُؤثّر في حِلِّ الوطء، إلا أنه تأخر تأثيره لمانع، فكذلك ها هنا، قلنا: تأثير الوصف لم يظهر لمانع، فلا يُستدلّ به على أنّه[1] لا تأثير له أصلًا بعد ما ظهر تأثيره في سائر الأصول.

غير أن هذا الجواب فاسد؛ لأنّ تأثير الوصف أبدًا يُطلب في الأصل المُعيّن، فإنّ حُكم الفرع مُقتبس منه، فأمّا سائر الأصول فإنها أجنبية عن هذا الفرع، فظهور تأثير الوصف فيها لا يُفيد.

أما عدم تأثير الوصف في الحكم، فمثاله:

ما قال أصحابنا في «مسألة التحرِّي في الأواني»: إنه جائز، سواءٌ زاد عدد الطاهر، أو عدد النجس، أو استويا، خلافًا لأبي حنيفة، فإنه قال: لا يجوز التحرِّي في الأواني إلا إذا كان عدد الطاهر أكثر. قال أصحابنا: هذا محلٌّ يجوز فيه الاجتهاد إجماعًا، فوجب أن يجوزَ وأن زاد عدد النجس، قياسًا على الثّياب.

فيقول المعترض: لا تأثير للوصف في الحكم، فإنّ على أصلك: الاجتهاد جائز في الأواني سواء زاد عدد النجس، أو الطاهر، أو استويا، فلا تأثير لقولك: (وإن زاد عدد النجس).

فالجواب أن يقول: الحكم عندي وإن كان جائزًا على نعت العموم في جميع الأحوال، حالةِ الكثرة والقلة والمساواة، ولكنْ ذكرتُ هذا

---

[1] في الأصل: (أن)، والمثبت أشبه.

الوصفَ لأنّه لا ينفكّ عن ضرب تنبيه[١] وإيماء، من حيث إن الاجتهاد إذا كان جائزًا في الأواني في حالةِ كثرة عدد النجس، فلَأن يجوز حالةَ كثرة الطاهر والمساواةِ كان بطريق الأَوْلَى، فإذا كان قولي: (وإن زاد عدد النجس)، ظاهرَ التأثير حالةَ زيادة عدد الطّاهر والتساوي، فبان من هذا الوجه تأثيره في الحكم.

وأما عدم تأثير الوصف في الفرع المختلف فيه، فمثاله:

ما قال أصحابنا في «مسألة العيوب الخمسة[٢](٣) من جهة المرأة هل يثبت بها حق الفسخ؟!»، قالوا: عيبٌ يمنع من مُعظم مقصود النِّكاح، فوجب أن يَثبت حقّ الفسخ، قياسًا على الجَبّ والعُنّة.

فيقول المعترض: لا تأثير لقولك: (عيب أخل بمعظم مقصود النكاح)، فإنّ مُعظم مقصود النِّكاح هو الوطء، وهو ممكن مع وجودِ العيوب الثلاثة.

فالجواب عن هذا أن ننظر:

فإن كان المستدلّ فَرَضَ كلامَه في ابتداءِ فتواه في صورةِ الرَّتْق والقَرَن ثم نصب هذا الدليل، كان دليله صحيحًا مقبولًا، وسؤال عدم التأثر مردود؛ لأنه شَرَعَ في المسألة شُروع فارضٍ وذكر دليلًا يحصر صورة فرضه ويطابقه ويلائمه، وكان دليله مطابقًا لفتواه، وفتواه موافقة لدليله.

أما إذا كان فتواه مطلقًا ولم تُفرَض في صورة، ثم نصب هذا الدّليل المُقيّد ببعض الصور، فيكون سؤال عدم التأثير واقعًا والدليل فاسدًا؛ لأنه دليلٌ يُخالِف الفتوى، وكلُّ دليلٍ يكون مخالفًا للفتوى يكون مردودًا؛ لأنّ المقصود من ذكر الدّليل تصحيح الفتوى، وإنما يكون الدليل مصححًا إذا كان ملازمًا موافقًا، فأمّا إذا كان مُخالفًا مُفارقًا فكلّا.

---

[١] في الأصل: (تلبية)، تصحيف.

[٢] في الأصل: (عيوب الخمس)، كذا.

(٣) تقدم ذكرها (ص: ٤٢٧).

النوع العاشر من الاعتراضات: النقض

وهو أن تُوجَدَ العِلّة ويتخلّف عنها الحكم.

واختلف العلماء فيه: فمذهب الشافعي أن السؤال صحيح. وقال أصحاب أبي حنيفة: ليس بسؤال.

وهذا الاختلاف يُبتنَى على مسألة، وهي أنّ العِلَّة المخصوصة هل هي صحيحةٌ أم لا؟!

فمن قال: إن تخصيص العلة يبطلها صَحَّحَ سؤالَ النَّقْض.

ومن قال: إنّ العلّة المُخَصَّصَة صحيحة يَرُدُّ سؤالَ النَّقْض.

فمذهب الشافعيِّ أنّ العلة المُخَصَّصَة باطلةٌ فاسدة[١].

وأما أصحاب أبي حنيفة، انقسموا إلى قدماء ومتأخرين:

أما القدماء، فإنّهم صاروا إلى مذهب الشافعي، وقالوا ببطلانها.

وأما المتأخرون ـ كأبي زيد ومن تابعه ـ، صاروا إلى أنّ العِلّة المُخَصَّصَة صحيحةٌ معتبرة. **ورُوِيَ** أنّهم رجعوا عن ذلك[٢].

ونحن نذكر دليل كل واحد منهما، ونُبطِلُ المذهبين، ونذكر الحقَّ في ذلك عند التفصيل:

أما دليل من قال بأنّ العلَّة المُخَصَّصَة باطلة، فإنّه قال: النقض يُخلّ بشهادة العلّة، وكلُّ علّة اختلّت شهادتُها بَطَلت صحّتُها. وتأثيره ظاهر، وذلك أنّ صحة العلة قائمةٌ بشهادتها، فكلّ ما يُوجِب إخلالًا بالشهادة يوجب إخلالًا في الصحة لا محالة.

وهذه جُملةٌ لا نزاع فيها، إلا أنّ الشأن في بيانِ أنّ النقض يُخلّ بالشهادة، فنَقول:

---

(١) أشار في «**المسودة**» (ص: ٤١٣) لحكاية ابن برهان هذا عن الشافعي ومن وافقه من قدماء الحنفية.

(٢) الحكاية عن أصحاب أبي حنيفة في «**البحر**» (٥/ ١٣٧)، عن ابن برهان في «**الأوسط**».

الدليل عليه: أنّ شهادة العلة إنما تتحقق بغلبةِ الظّن، وغلبةُ الظّن إنما تحصل بالاطّراد والانعكاس، فأمّا إذا انتقضت العلة خرجت عن كونها مُطّرِدة، فزالت غلبة الظّنِّ فزالت شهادةُ العلة.

يدل عليه: أنّ العلّة الشّرعية لا تَخلو: إما أن تكون أمارة أو مُوجِبة؟!

فإن كانت أمارة، فيُبطِلُها النَّقض، وذلك لأنّ الشيءَ إنما يكون أمارةً على الحُكم إذا اطّرد، فإذا لم يَطّرِد فلا يبقَى أمارة؛ بل صار وجوده كعدمه.

وإن كانت موجبة، كانت بمثابة العِلل العقلية، ثم إنّ العلل العقلية إذا انتقضت بطلت، فكذلك العِلّة الشرعية.

يدل عليه: أنّ القول بتخصيصِ العلّة يُؤدِّي إلى تكافؤ الأدلةِ وتقابل الأحكام، فإنّ الشفعوي إذا استدلّ في «مسألة النية في الوضوء»، فقال: طهارة، فافتقرت إلى النّية، كالتيمم.

فيقول الحنفي: يَرِدُ عليك إزالةُ النَّجاسة، فإنها طهارةٌ أيضًا وما افتقرت إلى النّية.

فكان الجواب أن يقول: لو خَلَّيتُ هذا القياس لقلتُ: إنّ إزالة النجاسة تفتقر أيضًا إلى النية، إلا أنني تركت ذلك لدليل.

فيقول السائل: لو خَلَّيْتُ القياس لقلتُ أيضًا: إنّ التيمم لا تجب فيه النية، غير أني تركت ذلك لدليل.

فيتكافأ الدليلان ويتقابل الحكمان، وفي ذلك طَيُّ بِساطِ الشّريعة وإبطالها.

يدل عليه: أنّ هذه العلة إذا جاز أن تُوجَد في موضع ولا حكم، جاز أن تُوجد هاهنا أيضًا ولا حكم.

يحققه: أنّ صحة الحدّ إنما تُعرف بالاطراد والانعكاس، فإذا انتقض الحدّ بطل، فكذلك العلة إذا انتقضت بطلت.

أما دليل من قال: إنّ العلة المُخَصَّصَة صحيحة، قال: عِلَلُ الشرع

أمارات على الإحكام، ويجوز أن يكون الشيء الواحد أمارةً على الحكمِ في موضعٍ دون موضع.

يدلّ عليه: أنّ العِلل شهودُ الله تعالى على الأحكام، فتُعتَبَرُ بشهود[١] الحاكم، ثم الشخص قد تُقبل شهادته في موضع، وهو في حقِّ الأجنبي. ولا تُقبل في موضع، وهو في حقِّ ابنه ووالده. وكذا الرجلان تُقبل شهادتهما في الأموال. ولا تُقبل شهادتهما في الحدود والقصاص. وهكذا الرّجل والمرأتان. فكذلك ها هنا، يجوز أن تكون العلة مُقْتَضِيةً للحكم في موضع، ولا تكون جالِبةً له في موضع آخر.

والتحقيق فيه: وذلك أنّ العلة الشرعية إنما كانت صحيحة لمناسبتها وإخالتها ومعانٍ قامت بها، لا باطّرادها، وليس النقضُ إلا عبارة عن تخلّف الحكم عنها في موضع، وإنْ تخلّف الحكمُ عنها في موضعٍ من المواضع لا يدلّ ذلك على زوال الإخالة والمناسبة، ولا يُسلب وصفُ الصِّحة عنها.

يدلّ عليه: وذلك أنّ العلة المنصوص عليها من جِهة الشرع لا يُبطلها التخصيص، فكذلك العلة المُستنبَطةُ ينبغي أن لا يُبطلها التخصيص.

يحققه: أنّ العموم يجوز تخصيصه، وطَرَيانُ التخصيص عليه لا يُبطِله، فكذلك العلة الشرعية بمثابته.

يدل عليه: وذلك أنّ الأدلة لا تبطل بالنقض، لا في الشرعيات، ولا في الحقائق والحِسِّيات:

أما الشرعيات، فظاهر، وذلك أنّ الكتاب والسُّنَّة والإجماعَ لا يَبطُلُ بالتخصيص، ولا يفسد بالنقض. **وأما الحِسّيات**، فكالغمام، فإنه دليلٌ على مَجيء الأمطار، وقد يُوجد الغيم مع المطر ومن غير مطر، ولا يدلّ ذلك على أنّه ليس بدليل عليه. فكذلك في العلل الشرعية.

والجواب: أنّ الدليلين باطلان والمذهبين فاسدان:

---

[١] في الأصل: (فيعتبر شهود)، والمثبت أشبه. وستأتي على الصواب فيما يُستقبل (ص: ٤٥٨).

أما دليلُ الأوّلين، وقولهم: (إنّ النقض يُخل بشهادة[١] العلة فاقتضى بطلانها)، لا نُسلِّم أنّ النقض أخل بشهادة العلة، فإن شهادتها ما ظهرت من حيث الاطّراد حتى تزولَ بالنّقض، وإنّما ظهرت بإخالتها ومُناسبتها ومعانٍ قائمةٍ بها، وهذه التأثيرات كُلّها باقية كما كانت، فصار الأمر أنّ الحكم قد تخلف عنها في موضعٍ من المواضع لمانعٍ وُجِدَ وعائقٍ حَصَل، ومِثل ذلك لا يصلح[٢] أن يكون مُبطلًا للشهادة ولا مُعدِمًا للدّلالة، كما نقول في شهود الحاكم، فإنّ الشّاهد إنما قُبلت شهادته لمعانٍ قائمةٍ بهِ وخِصالٍ حَميدةٍ وخِلالٍ رَشيدةٍ عادت إليه، وهذه الأوصاف بأسرها موجودةٌ في حقِّ الأب، ومع ذلك لا تُقبَلُ شهادته للابن، ولكن تُقبل عليه. وهكذا الرّجُل والمرأتان[٣] لا تُقبَل شهادتهم في الحدود والقِصاص، وتُقبل في الأموال. وعدم قبول شهادتهم في موضعٍ مّا أخرجهم عن أن يكونوا أهلًا للشهادة في موضعٍ آخر. فكذلك ها هنا.

وبهذا نُجيب عن قولهم: (بأنّ الشهادةَ حصلت بغلبة الظن، وغلبةُ الظّنِّ حصلت بالاطّراد فتزول بالنَّقض)، فإنا لا نُسلِّمُ زوالَ غلبة الظن بالانتقاض، فإنّ غلبة الظن ما نشأت من الاطّراد حتى تزولَ بالانتقاض، وإنما نشأت من مناسبةٍ قائمةٍ بالعلة وإخالةٍ موجودةٍ فيها، فما دامت تلك المعاني بحالها والإخالة موجودة، لا يختل الظّن، والنقض لا يُخلّ بالمناسبة، فلا تُحْرَمُ غلبةُ الظنّ.

أما قولهم: (إنّ العلة الشرعية لا تخلو: إما أن تكون أمارةً أو موجبة؟!) قلنا: لسنا ندَّعِي كونها موجبةً للحكم؛ بل هي أمارةٌ عليه، والأمارات لا تبطل بالنَّقض، فإنّ الشيء قد يكون أمارةً في موضعٍ دون موضع، اعتَبِر ذلك بسائر الأمارات والشروط، فإنّ طلوع الشمس أو دخول الدارِ أمارةٌ على وقوع الطلاقِ في حقِّ حَفصة دون عَمرة.

---

[١] في الأصل: (بالشهادة)، خطأ.
(٢) كتب الناسخ في الهامش (لا يحصل)، ولما تبيّن له فساده شطب عليه.
[٣] في الأصل: (المرتان).

أما قولهم: (بأنّ القول بتخصيص العلة يُؤدِّي إلى تكافؤ الادلة وتقابل الأحكام)، ليس كذلك، فإنا لا نَقنعُ بوصفٍ طردي يُوجد في جميع الأشياء وعامةِ المواضع، إذ ما من شيئين إلا ويتساويان في وصفٍ عام غريبٍ عن الحكم أو وصفين، ومثل ذلك الوصف لا يَنتهضُ دليلًا على الأحكام، حتى يُحتاج إلى نقضه وإبطاله بتوجيه النقض عليه، وإنما يُعتبرُ وَصفًا مَخيلًا مُناسبًا، وذلك لا يُؤدِّي إلى تكافؤ الأدلة، إذ قطّ لا يُتصوّر أن يجتمع على الحكمِ الواحد وصفان مَخيلان أحدهما يَقتضِي نفيه والآخرُ إثباتَه.

وهكذا نقول في باب الوضوء، فإن مجرد صفة الطهارة لا يناسب إيجاب النّية، فلا يقع الاكتفاء بها، وإنما المناسب أن يقول: عبادة فتفتقر إلى النية كسائر العبادات، فإنها في وضع الشرع تُناسب اعتبار النية، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، والإخلاص: عمل القلب، وعمل القلب هو النّية.

ويدل عليه المعقول أيضًا، فإنّ العبادة فعلٌ يفعله العبد تقربًا إلى الله تعالى على سبيل الابتلاء والامتحان، وإنما يتحقق ذلك بالإخلاص والنية، فثبت أنّ مع وجود الوصف المُناسب لا يُتصوّر تكافؤ الأدلة أصلًا.

أما قولهم: (بأنّ هذه العلة قد وُجِدت في موضع ولا حكم فجاز أن تُوجد في موضع آخر ولا حكم)، قلنا: بلى، العلة وإن كانت موجودة في صورة النقض، ولكنْ تَخلّف الحكم عنها لمانعٍ وُجد ودليلٍ صَدَّ عنه. وفي[١] مسألتنا هذه لا مانع، فتجرِي العلة في إثبات حكمها. ثم لِمَ قلتَ: إنّ الحكم إذا تخلّف عن علّته في مسألة النَّقض لدليل، ينبغي أن يتخلّف ها هنا مع عدم الدّليل؟!

أما قولهم: (بأنّ صحة الحدود تُعرف بالاطّراد، فكذلك في العلة). قلنا: فرقٌ بين الحدِّ والعِلّة، فإن الحدّ ذكرُ حقيقةِ الشيء، فما لم يُوجَد ذلك الشيءُ حقيقةً وقطعًا لا يصح الحد. أما العلة، فليست نفس الحكم، ولا هي

[١] في الأصل: (ما في)، والمثبت أشبه.

مُبَيِّنةٌ عن حقيقته قطعًا، وإنما هي أمارةٌ مُغلِّبةٌ على الظّن لمناسَبةٍ قامت بها، فما دامت المناسبة قائِمة كانت غلبةُ الظّن حاصلة، والمناسبة بالنقض لم تبطل؛ لأنها من المعاني الذاتية الملازمة، فلا تبطِل بالنقض.

وأما الجواب عن قول من قالَ بأنّ العلة المُخصَّصَة صحيحة:

أما قولهم: (بأنّ عِلل الشرع أمارات، ويجوز أن يكون الشيءُ أمارةً على الحكم في موضع، ولا يكون في موضع آخر)، قلنا: ما المعنيُّ بقولكم: إن العلل الشرعية أمارات؟!

على معنى أنها ليست مُوجِبةً للأحكامِ بذواتها كالعلل العقلية. هذا القَدْر مُسلّم.

وإن عَنيتم بقولكم: «أمارات»، على معنى أنها ليست مُناسِبة مُخِيلة مُؤثرة في الحكم بجعلِ جاعِل ونصبِ ناصب، فهذا ممنوع، فإنّ العلة الشرعية تقتضِي جَلب الحكم لمناسبتها وإخالتها وجعل الشرع إيّاها مُوجِبة، والمناسبة عبارةٌ عن اعتبار الشرع إياها في ترتيب أحكامه عليها وإجراء عادته في إثبات القضايا به، وهذا المعنى إنما يتحقق إذا اطّردت، فأما إذا انتقضت بطل التأثير، فتخرج عن كونها علة.

وأما قولهم: (بأنّ العِلل الشرعية شهود الله على الأحكام فتُعتبر بالشهود عند الحاكم، ثم عدم قبول قول الشاهد في حادثةٍ لا يمنع قبولَ قوله في أخرى، فكذلك ها هنا). قلنا: شهادات الحُكّام أمارات مَحضةٌ لا تأثير لها في جَلبِ الأحكام ولا حَظّ لها في الإيجاب ولا مناسبةَ فيها ولا إخالة، فلا جَرَم جازَ أن تُجعَل أمارات في موضعٍ دون موضع، بخلاف العِلل الشرعية فإنها ليست أمارات مَحضة؛ بل هي مُؤَثِرة مُخِيلة ولها حَظٌّ في الإيجاب بجعل الشرع إيّاها مُوجِبة، فلا بدّ وأن تكونَ مُطّرِدة، فأما إذا انتقضت بطلت المناسبة وزال التأثير، فزالت العلة، **فظهرت التفرقة بين البابين.**

وبهذا نُجيب عن قولهم: (بأنّ العلل الشرعية إنما عُرفت صحتها لمناسبتها، والنقض إنما هو تَخلّف الحكم عنها، وذلك لا يقدح في المناسبة)، فنقول: نُسلّم لكم أنّ العلة الشرعية عُرِفت صحتها بالمناسبة، ولكنّا

لسنا نُسلّم بقاءَ المناسبةِ مع وجود النّقض، وهذا لِما بيّناه، وهو أنّ المناسبة إنما تحصل بالاطّراد، والعلة إذا انتقضت فات تأثيرها، فبطل صحة التعليل بها.

أما قولهم: (إنّ العلة المنصوص عليها من جهة الشرع لا تبطل بالتخصيص، فكذا سائر العلل). قلنا: العلة المنصوص عليها علة قطعية عُرِفت صِحّتها قطعًا ويقينًا، والقطع لا يزول بتخصيص بعض الصُّوَر. أما العلة المُستَنبَطة، فإنما عُرفت صحتها بغَلَبات الظّنون، فتبقَى ما بقيت غلبةُ الظن وتزول بزوالها. وقد بيّنا أنّ النّقض يُخِلُّ بغلبة الظّن، على ما قررناه.

أما قولهم: (إنّ العموم يجوز تخصيصه ولا يقتضِي ذلك إبطال التمسك به). قلنا: العموم لفظُ صاحب الشرع، وهو حجةٌ قطعيةٌ في نفسه، فإذا استُخرِجَ منه بعضُ الصُّوَر بَقِي حجةً في الباقي. أما هذه، فعلَّةٌ مَظنونةٌ فيَبقَى التمسك بها ببقاء غَلبةِ الظّن، وقد بيّنا أنّ بقاء غلبة الظن بالاطّراد، فإذا لم يَطّرد بَطَل غلبة الظّن، فبطلت العلَّة في نفسها.

أما قولهم: (بأن الأدلة لا تَبطُل بالنَّقض، لا في الشرعيات، بدليل النصوص، ولا في الحقائق، بدليل الغمام). قلنا: الأدلة أمارات مَحضةٌ لا حظّ لها في الإيجاب، فجاز أن تكون أمارة في موضعٍ دون موضع، بخلاف العلل، فإنّها مُؤثّرة مُناسِبة، فإذا لم تَطّرِد بَطَل تأثيرها فبَطَلت في نفسها.

هذا الذي ذكرناه لإبطال المذهبين وإفساد الدليلين، فإذا بطلا معًا، فنقول:

الحق في ذلك التفصيل: وهو أنّ ننظر:

فإن كان تَبيّن بالنَّقْضِ أنّ المستدلّ أخلَّ بوصفٍ مُخيل مُناسب مُؤثّر في الحكم، فإنّ ذلك النقض يَقتضِي بُطلان العلَّة. **ومثاله**:

أن يستدل الحنفي في «مسألة إزالة النّجاسة بالخَلّ»، فيقول: مائع، فينبغي أن تَجوز إزالة النجاسة به، قياسًا على الماء.

فيقول المعترض: ينتقض بالماءِ النّجس صريحًا، فإنه مائعٌ أيضًا

ولا يجوز إزالة النجاسة به. **فهذا نقضٌ مُبطلٌ** للعلة؛ لأنّ المائعية وصف بمجردها لا تُناسِبُ إزالة النّجاسة وتطهيرَ المحل؛ بل لا بدّ وأن يكون معها وصفٌ آخر، وهو الطهارة فإنّها مُؤثّرة في التطهير، فإذا أهملها المستدلّ فكأنه أتى ببعض العلة، وبعضُ العلّة عدمٌ في اقتضاءِ الحُكم.

وهكذا إذا قال: مائع طاهر، فيجوز إزالةُ النّجاسةِ به، كالماء. فينتقض باللَّبَن والمَرْقَة، فإنه مائع طاهر، ومع هذه الأوصاف لا يجوز إزالة النجاسة [به][١].

فبان بهذا النّقض أنّ المُستدلّ قد أخلّ بوصفٍ مُخيل، وهو كونُه مُزيلًا، فلا بدّ أن يَضُمّ إلى كلامه: مائع طاهرٌ مزيلٌ للعين قَلّاعٍ للأثر، فمثلُ هذه النّقوض تَقتضِي فساد العلة.

وأما إذا لَم يُبيّن بالنّقض أنّ المُستدلّ قد أخلّ بوصفٍ مُخيلٍ مُناسب، فذلك لا يَقتضِي بُطلان العلّة.

ومثاله: أن يستدلّ الحنفي في «مسألة القتل بالمُثقّلِ عمدًا»، فيقول: قَتلَ عَمدًا ظُلمًا من يُكافِئه، فيجب عليه القِصاص، قياسًا على ما إذا قتله بالمُحدَّد.

فيقول المعترض: ينتقض بالسَّيّد إذا قَتل عبده، أو الأبِ إذا قَتل ابنه، فإن هذه الأوصاف موجودةٌ في حَقّه ولا قِصاص.

فهذا النقض لا يُبيّنُ به أنّ المستدلّ قد أخلّ بوصفٍ من أوصاف العلّة مُؤثّر، فإن ما ذكره من هذه الأوصاف كافية في إيجاب القصاص، وهي مُخيلة مُناسبة، وما ذكره المعترِض لا يَرِدُ على كلامه، فإنّ ذلك تحكّم من الشرعِ ثبت على خلاف القياس، **ومواردُ النصّ ومواقعُ التحكّم من الشرع لا تُورَدُ نَقضًا على القواعد المُمَهّدة والمعاني المُؤثِّرة**، فإنا لو خَلّيْنا هذا القياس الكلي، لقلنا أيضًا: إنّ القصاص يجب هناك، لكنّ الشرع نفَى القِصاص عن الأب تحكُّمًا، ونحنُ عبيد الشرع، فيجب علينا الانقياد لأمره في وِرْدٍ وصَدَر. ثم هذا لا يمكن المستدل أن يحترز عنه فيقول: قَتل عمدًا ظلمًا مَن يكافئه وليس بأب، حتى لو قال ذلك يُعدّ مُستهجَنًا شنيعًا مُستقبَحًا.

---

[١] زيادة يقتضيها السياق.

وهكذا إذا قال المستدلّ: لم يُتلِف، فلا يَضمَنُ ضمان الإتلافات. لا يحسن إيرادُ مسألة العواقل عليه نقضًا، فإنّ ما ذكره المستدلّ مُخيلة مُناسب كافي[١] لنفي الضمان ولم يتبيّن بهذه المسألة أنه أخلَّ بوصفٍ مُؤثّر، فإنّ ضَرْبَ الدّيةِ على العاقلة تحكّم من الشّرع، إذ لو خلّينا القياس لَما أوجبناه غير أنّ الشرع أثبته على خلاف القياس، فلا يُجعل أصلًا ولا يُورد نَقضًا، ولهذا يقبح أنْ يَحترِز عنه بقوله: لم يُتلِف وليس بعاقلة. بخلاف القسم الأول ـ وهو إذا أخلّ بوصفٍ مُخيل، فإنّ ذلك يَحسنُ الاحتراز عنه.

إما طريق الأجوبة عن النّقض، فنقول: العلل على ثلاثة أضرب: علة سيقت لإثبات الحكم في الأعيان. وعلة سيقت لإثبات الحكم في الجنس. وعلة سيقت لجواز الحكم في الأعيان.

أما العلة التي سيقت لإثبات الحكم في الجنس، فإنها إذا انتقضت بطلت لا محالة. **ومثاله**: أن يقول ـ مثلًا ـ: علة وجوب القصاص القتل العمد المَحض من غير القصاص. أو علة وجوب النفقة هي التمكن، بدليل أنها لو نَشَزَت لم تَجب النفقة، وإذا مَكَّنَت وجبت، فدلّ على أنّ العلة هي التّمكّن.

فمثل هذه العلة إذا أُورِدَ عليها نقضٌ اقتضَى ذلك بُطلانها بإجماع الأصوليين.

أما العلّة التي سِيقَت لإيجاب الحكم في الأعيان، إذا ورد عليها نقضٌ فجوابه من ثلاثة أوجه: **الأول**: أن يَمنع الحكم. **والثاني**: أن يَمنع العلة. **والثالث**: أن يَدفعه من حيث اللّفظ أو من حيث تفسير اللفظ.

أما منع الحكم، فهو على نوعين: نوعٌ لا يَختلفُ المذهب فيه. ونوعٌ يَختلف فيه.

فأما الذي لا يختلف المذهب فيه، فمثاله:

ما استدلّ أصحابنا [به][٢] في «مسألةِ اختلاف المُتبايعين والسلعة

---

[١] كذا، وانظر ما تقدم.

[٢] زيادة يقتضيها السياق.

هالكة»، قالوا: عقدٌ يُفسخُ مع ردّ العَيْن فوجب أن يُفسخَ مع ردّ القِيمة، قياسًا على ما إذا باع عبدًا بجارية، فهلك العبد، فإنه يُفسخ مع ردّ القيمةِ كما يُفسخ مع وجودِ العبد.

فيقول المعترض: يَرِدُ عليه الإقالة، فإنها فسخٌ للعقد، ثم يُصارُ إليها مع ردّ العين، ولا يصار إليها مع ردّ القيمة.

فيقول المسؤول: أمنع الحكم في النّقض، فإنّ عندي: تجوز الإقالة مع ردِّ القيمة. وبعدما منع الحكم في مسألة النقض، فليس للسائل أن يدلّ عليه؛ بل يكون انقطاعًا محضًا لا محيص عنه بحال، كما سبق تقريره.

وأما الذي يختلف فيه المذهب، فمثاله:

ما قال أصحاب أبي حنيفة في «مسألة القارِن إذا قتل[١] صيدًا»، يلزمه جزاءان، خلافًا للشافعي، فإنه قال: يلزمه جزاء واحد. فقال: جَنَى على إحرامين، فوجب أن يَلزمه جزاءان، قياسًا على ما أحرم بأحدهما وجنَى على الصَّيد ثم أحرم بالآخرِ وقتل هذا الصيد، فإنه يلزمه جزاءان. كذلك ها هنا.

فيقول المعترض: ينتقض هذا بالمتمتع، فإنه إذا أحرم بالعُمرة وجَرَح الصيد، ثم بعد ما فرغ من العمرة أحرم بالحج وقتل الصيد، فإنه جَنَى على إحرامين، ومع ذلك لا يجب عليه إلا جَزاءٌ واحد.

فيقول المستدل: لا أعرف لصاحبي نصًّا في هذه المسألة، فربما أمنعُ الحكم وأقول: يلزمه جزاءان؛ لأنه جَنَى على إحرامين.

واختلف العلماء في منع حكم النّقض في مثل هذا المقام، فمنهم من قال: لا يُسمَع؛ لأنه جاهل بمذهب صاحبه فيها، فإذا منع فقد أثبت مذهبًا، والجهالات لا تصلح لإثبات المذاهب، فعلى هذا يجوز للسائل أن يتكلم على المنع.

ومنهم من قال: يُسمع؛ لأنّ العلة التي ذكرها مُناسبة مُخيلة، وهو أنّ

---

[١] في الأصل: (قتله)، والمثبت أشبه.

الجِناية الواردة على مَحلين متعددين تقتضِي ضمانين، وهذا مناسبٌ في أوضاع الشّرعِ وملائمٌ للقواعد الكُلّية، وقد وُجِدت هذه العلة في حقّ المتمتع؛ لأنه جَنَى على إحرامين فناسب إيجاب ضمانين، فله أن يَمنع جريًا على مُقتضَى هذه العلة، إلى أن يَثبت عن صاحب المذهب نقلٌ على خلافه، فعلى هذا ليس للسائل أن يدلّ عليه بل يَنقطع كلامُه.

وأما دفع النّقض بمنع العلة، فهو على نوعين: نوعٌ لا يختلف المذهب فيه. ونوعٌ يختلف المذهب فيه.

فأما النوع الذي لا يختلف المذهب فيه، فمثاله:

ما قال أصحاب أبي حنيفة في «المضمضة والاستنشاق أنهما واجبان في الغسل»، فقالوا: جزءٌ يَجبُ غَسلُه عن النّجاسة، فوجب غسله عن الجنابة.

فيُورَدُ عليه: داخل العين نقضًا.

فيقول المستدل: أمنع في مسألة النقض، فإنّ عندي لا يجب غسل داخل العين عن النجاسة، فاندفع النقض.

وأما النوع الذي يختلف المذهب فيه، فمثاله:

ما قال أصحاب أبي حنيفة في «مسألة الأجرة هل تملك بنفس العقد؟!»، وعندهم أنها لا تملك، وعندنا أنها تملك. فقالوا: عقدٌ على المنفعة، فلا يُملك العِوَضُ فيه بنفس العقد، قياسًا على عقد المُضارَبة.

فيقول المعترض: يَرِدُ عليه النّكاح، فإنه عقدٌ على مَنفعة، ومع ذلك مُلك العوض بنفس العقد.

فيقول المستدل: العلة في مسألة النقض ممنوعة، فإنّا لا نُسلّم أنّ النّكاح عقدٌ على منفعة؛ بل المعقود عليه في باب النّكاح: إما الحِلّ أو البُضْع، على ما عُرِف فيه من اختلاف المذهب، فيجوز للسائل أن يتكلم على مثل هذا المنع، فإنّه عائد إلى العلة، بخلاف القسم الأول، فإنه منع للحكم، والحكم بعد ما منع ليس له أن يدلّ عليه بخلاف العلة، فإنّ المعترض بمنعها لا يصير منقطعًا.

وأمّا دفع النقض باللفظ أو بتفسيره:

أما الدفع اللفظي، فمثاله:

ما قاله أصحابنا في «مسألة المتولّد بين الظِّباءِ والغَنم»: حيوان مُتولّد من بين ما لا زكاة فيه بحال، وما تجب فيه الزكاة، فوجب ألّا تجب فيه الزكاة، قياسًا على ما إذا كانت الأمهات ظِباءً.

فيقول المعترض: يَرِدُ عليه المتولّد من بين السوائم والمعلوفات، فإنه مُتولّد من بين ما لا زكاة فيه وبين ما تجب فيه الزكاة، ومع ذلك وجبت فيه الزكاة.

فيقول المستدل: هذا لا يَرِدُ لفظًا، فإني احترزت في العبارة حيث قلتُ: «بحالٍ»، والمعلوفة تجب فيها الزكاة في بعض الأحوال، وهو إذا أسامها أو كانت مال التجارة.

وأما الدفع بتفسير اللفظ، مثاله:

ما قال أصحابنا في هذه المسألة أيضًا: إنه حيوان متولّد من بين ما لا تجب فيه الزكاة وما تجب فيه الزكاة، فوجب ألّا تجب في المتولدات، قياسًا على ما إذا كانت الأمهات ظبيًّا.

فيقول المعترض: يَرِدُ عليه المتولد من السوائم والمعلوفات.

فيقول: معنى قولي: «بين ما لا تجب فيه الزكاة»؛ أي: لا تجب فيه الزكاةُ بحالٍ أصلًا بخلاف المتولّد من بين السائمة والمعلوفة، فإنّ المعلوفة قد تجب فيها الزكاة، وهو إذا كانت مُتَّجَرًا فيها أو أسامها.

فهذا التفسير يُقبل مُنه؛ لأنه مُطابقٌ للّفظ. **بيان مطابقته**: أنّ قوله: «متولد من بين ما لا تجب فيه الزكاة»، كلام عام، ونفي وجوب الزكاة عنه مُطلَق. فإذا فَسّره بقوله: «عنيت به: أي: لا تجب فيه الزكاة بحالٍ» كان تفسيره مُطابِقًا موافقًا للكلام، وذلك مقبول، ونُزِّل منزلة المُصرَّح به.

وأما إذا فَسَّرَ كلامه بما لا يحتمله لفظه، فإنّه لا يُقبل منه، **ومثاله**: ما إذا استدل أصحاب أبي حنيفة في «مسألة ما إذا أقرّ الرجل على نفسه بألفٍ

ودرهم»، فإن عندهم يلزمه ألف درهم ودرهم، خلافًا للشافعي، فإنه قال: يلزمه درهم ويُرجَعُ في تفسير الألف إليه. فقالوا: أقرّ بألفٍ وعَطَف عليها ما يَثبت في الذِّمة، فوجب أن يتشاركا في الصفة، كما لو قال: له عليّ مائةٌ وخمسون درهمًا، فإنّ الكل يكون دراهم.

فيقول المعترض: يَرِدُ عليه ما إذا قال: لفلان عليّ ألفٌ وثوب، فإنه أقرّ بألفٍ وعَطَفَ عليه ما يثبت في الذّمة، وهو الثوب، ومع ذلك لا يلزمه الكل ثيابًا؛ بل ثوب واحد، ويُرجَعُ في تفسيرِ الألف إليه.

فيقول: المستدل عنيت بقولي: «ما يثبت في الذمة»؛ أي: بسبب الإتلاف، والثوب لا يَثبتُ في الذّمة بالإتلاف، وإنما يَثبت سَلَمًا وصداقًا، فلم يَرِد علَى كلامي نقضًا.

فهذا الجواب باطل؛ لأنه فسر اللفظ بما لا يُلائمه ولا يحتمله، فإنه قال: أقرّ بألفٍ وعَطَف عليه ما يَثبتُ به في الذّمة، وهذا كلامٌ عام مُطلَق، وظاهره يقتضِي الثبوت في الذّمة مُطلقًا، فإذا قال: عنيتُ به في الموضِع الفلاني، فقد أتى بتفسيرٍ غيرِ مُتطابِقٍ وتأويلٍ لا يُلائم ولا يوافق؛ لأنه قيّد وخصص، والتفسير المُقيّد يُضادّ الكلام المُطلق؛ بل الخاصّ ضدُّ اللفظ العام، وإذا كان بينهما تضاد وتنافي[١] استحال أن يُجعل أحدهما تفسيرَ الآخر.

وأما العلة التي سيقت لجواز الحكم في الأعيان إذا ورد عليها النقض، فطريق دفعه من الوجوه الثلاثة التي بيّنا: إما منع الحكم، أو منع العلة، أو باللفظ ونصه، أو بتفسيره، بشرط أن يكون التفسير ملائمًا للفظ على ما بيّناه. ونزيدُ ها هنا إيضاحًا وجوابًا رابِعًا. وهو أن يقول:

التعليل وقع للجواز، فلا يُناقَض بالأحوال. **ومثاله**: ما قال أصحابنا في «مسألة الشِّقص الممهور[٢]، هل تُستحقّ فيه الشُفعَة أم لا؟!»، فاستدلوا

---

[١] كذا.

(٢) «يُراد بهذا: أنّ الرجل إذا تزوج امرأةً على نصف هذه الدار أو جُزءٍ معلوم منها، =

بأن قالوا: شِقصٌ مُستَحقٌّ بعوض، فجاز أن تَثبُت فيه الشُّفعة، كالمُستحقّ بالبيع.

فيقول المعترض: يَرِدُ عليه إذا كان الشِّقصُ رَحَىً أو حمّامًا وما أشبهه مما لا يحتمل القسمة، فإنه أيضًا شِقصٌ مُستَحَقٌّ بعوض، ولا تثبت فيه الشفعة.

فمن جوابه أن يقول: أنا عللتُ للجواز، فلا يُناقضُ بالأحوال، والجواز يُكتَفَى في التعليل فيه بصورةٍ واحدة، وهي التي تحتمل القسمة.

هذه الأجوبة الصحيحة عن النقض.

أما الأجوبة الفاسدة لدفع النقض، فنذكر أمثلتها:

الأول: أن يَدفع النقضَ بالتسوية ويقول: أسوي بينهما. **ومثاله**: ما قال أصحاب أبي حنيفة في «مسألة إحداد المُطلَّقة البائن» هذه امرأة بائن فينبغي أن يجب عليها الإحداد، كالمُتوَفَّى عنها زوجُها.

فيقول المعترض: يَرِدُ عليه الذِّمّيّة المطلقة ثلاثًا، فإنها بائن، ولا يجب عليها الإحداد.

فيقول المستدل: أنا أسوّي في الذِّمّيّة بين الحالتين جميعًا، حالة ما إذا توفي عنها زوجها وحالة كونها مُطلقةً ثانيًا، ولا أوجب عليها الإحداد في الحالتين جميعًا.

فهذا الجواب فاسد، وذلك لأنّ المستدل لا يخلو:

أمّا إن كان قَصَدَ قياس التسوية في ابتداءِ كلامه، بأن قال مثلًا: امرأةٌ بائن، فوجب التسوية بينها وبين المُتوفَّى عنها زوجُها، فهذا دليلٌ باطلٌ وقياسٌ فاسد؛ لأن القياس الصحيح ما يَنتظم من أصلٍ وفرعٍ وحكم، وقد اختلّ ها هنا هذه الأركان؛ لأنّ قوله: «فوجبت التسوية بينها وبين المتوفى عنها زوجها»، إن كان حكمًا فأين الأصل؟! وإن كان وجوب التسوية بينهما أصلًا،

= فليس للشريك فيها حق الشفعة عندنا. خلافًا للشافعي»، «**طلبة الطلبة**»، للنسفي (ص: ٤٦).

فأين الحكم؟! ولا بدّ في القياس من هذه الأركان الثلاثة، [و][١] مهما لم تُوجَد لم تتشكل صورةُ القياس.

وإن كان لم يذكر قياس التسويةِ في ابتداء كلامه وأول شروعه، ولكنه ذكره في النَّوْبة الثانيةِ لدفعِ النّقْض، فهذا أيضًا باطل؛ لأنه بهذا الكلام ضَمّ نقضًا إلى نقض، وإلى الآن كان النقض صورةً واحدة، وهي الذّمية المُطَلَّقة، فهو بذكر التسوية جعل النقض نقضين، وصارت الذّمية المُتوَفَّى عنها زوجها أيضًا نقضًا على القاعدة، وضَمُّ النقض إلى النقض يَخرِم العلة ويُوهِنُها، لا أنّه يؤكدها ويُقوِّيها. فعلى أيّ وجهٍ ذكر التسوية، فلا يندفع به النقض أصلًا.

ومن جملة الأجوبة الفاسدة: أن يَدفَعَ النَّقضَ بالنّبي ﷺ. **ومثاله**: ما قال أصحابنا في «مسألة النّكاح بلفظ الهِبَة»: عقدٌ خاصّ، فلا يَنعقدُ بلفظ الهِبَة، كسائر العقود الخاصة.

فيقول المعترض: يَرِدُ عليه للنبي ﷺ، فإنه كان عَقدًا خاصًّا، ومع ذلك انعقد بلفظ الهبة.

فيقول المستدل: هذا نقض بالنبي ﷺ، وهذا لا يجوز؛ لأنه ﷺ كان مخصوصًا بخصائص ومزايا لا تَكفِي[٢] في حقّ غيره.

وهذا جواب فاسدٌ لا يصلح دفعًا للنقض؛ لأن النبي ﷺ أسوةٌ للعالمين وقدوةٌ المسلمين، والأصل التأسّي والاقتداء به في جميع أقواله وأفعاله، إلا فيما قام الدّليل عليه؛ لأنّ الناس في الشرع والدين سواء، فالأصل وجوب التأسي إلا فيما قام دليل التخصيص.

ومن جملة الأجوبة الفاسدة: أن يَدفَعَ النّقض بزمان النبي ﷺ. **ومثاله**: ما قال أصحاب أبي حنيفة في «مسألة المُحرِم إذا مات»، قالوا: يُخمّرُ رأسُه ويُقرّبُ الطِّيب، واستدلوا بأن قالوا: ميّت فيُخمّر رأسه، ويُقَرَّبُ الطِّيب منه، كسائر الأموات.

---

[١] زيادة يقتضيها السياق.

[٢] كذا.

فيقول المعترض: يَرِدُ عليه المحرم الذي مات في زمن النبي ﷺ، فإنه ما خُمِّر رأسُه وما قُرِّب الطيب؛ بل نهى الشارع وقال: «**لا تُخمروا رأسه، ولا تُقرِّبوه طيبًا، فإنه يُحشر يوم القيامة ملبيًّا**»[1].

فيقول المستدل: هذا نقضٌ بزمان النبي عليه الصلاة والسلام، وما جَرَى في زمانه لا يُورَدُ نقضًا على القواعد الكُلِّية.

وهذا فاسدٌ لا يَندفِعُ به النَّقض؛ لأنّ الشريعة مُسترسِلةٌ على كافة الخليقة في جميع الأزمنة، وذلك لا يختلف باختلاف الأعيان والأزمان والأحوال؛ بل الأصل فيها التعميم.

ومن جملة الأجوبة الفاسدة: أنه إذا أُورِدَ عليه نَقضٌ يَضمُّ إلى العلة احترازًا.

ومثاله: ما استدلّ [به] أصحاب أبي حنيفة في «مسألة إزالة النجاسة» قالوا: مائعٌ طاهر، فينبغي أن يجوز إزالة النجاسة به، كالماء.

فيقول المعترض: يَرِدُ عليه اللبن والدّهن والمَرقة، فإنها مائعة طاهرة، والمَرقةُ وما شاكل ذلك ليس بمزيل.

واختلف العلماء في هذا:

فمنهم من قال: ننظر، فإن كان للمسألة تحرير معهود، أو عبارة محررة بين المناظرين وأرباب الصناعة والفقهاء والأصوليين، فإذا أتى المستدلّ ببعض أوصاف تلك العلة، وجُزءٍ من أجزاء التحرير، يَنصرف ذلك إلى المعهود المتعارف بين النّظّار، كمسألة نَقد البلد، فإنه إذا باع بثمنٍ وأطلق، ينصرف إلى غالب نقد البلد، فكذلك ها هنا. فعلى هذا لا يَرِد النّقض على مثل هذه الصورة؛ بل يندفع بضمّ ذلك الوصف وإن ذُكِر في أثناء الكلام. فإما إذا لم يكن للمسألة عبارةٌ معهودةٌ مُحرَّرة معروفة، فإذا أخلّ المستدلّ ببعض أوصافِ العلة، فيكون النَّقض واردًا بحيث لا مَحيص عنه، ولا يندفع بضم وصفٍ آخرَ إليه.

---

(١) تقدم (ص: ٤١٧).

ومنهم من قال: سواء كانت العبارة معهودة والتحرير معروفًا أو لم يكن معروفًا، فإنّ المستدل إذا أخلّ بوصفٍ في العلة، فإذا أُورِد النقضُ عليها فلا يندفع بضمّ الاحتراز إليه، ولا يُغنِي كونُ العبارة معهودةً بين المناظِرين بعد أن لم تكن معهودةً بين هذين المُتناظِرَين، بخلاف نَقْد البلد، فإنّه مُتعارف عند المتعاقِدَين وعند سائر الناس، وهذا لأنّا لو قَبِلنا منك هذه الاحترازات التي تَضمّها إلى الدّليل أدَّى ذلك إلى سدِّ باب المناظرة، فإنه إذا ذَكرَ عِلةً وأُورِد عليها نقضٌ فيُضمُّ إليها احترازًا، فإذا أُورِد عليها نقضٌ آخر[١] يَضمُّ إليه وصفًا آخر، فلا يزال يأتي باحترازاتٍ وأوصافٍ عند تَوَجُّه النقوضُ عليه، فيتسلسل ولا يتناهَى، وللمناظرةِ حدٌّ ومَردٌّ يجبُ الوقوف عنده، ولا يجوز مجاوزته.

نجز القول فيما يتعلق بالنقض.

النوع الحادي عشر من الاعتراضات
وهو سؤال الكسر

فنتكلّم في أصله، ثمّ في تفاصيله وكيفياته:

أمّا أصله، فقد اختلف العلماءُ فيه: فذهب الخراسانيون إلى أنّه باطلٌ غير مقبول. وذهب العراقيون إلى أنّه صحيحٌ مقبول(٢).

أما دليل من قال: إنه باطل، وذلكَ لأنّ الكَسرَ عنده عبارةٌ عن إسقاط وصفٍ من أوصافِ العلّة، أو تغييره، وأيّهما كان فلا يجوز؛ لأنّ المُستدلّ جَعلَ مجموعَ الأوصافِ عِلّةً جالبةً للحكم، وحاولَ إناطَةَ الحكم بجميعها، فلا طريق إلى تغييرها ولا إلى إسقاطها، وهذا لأنّ شرط السؤال الصحيح أن ينطبق على العلة على الوجه الذي ذكره المُستدلّ، إما بقدحٍ أو جَرحٍ أو إبانةَ فَقْدِ شَرطٍ من شرائط العلة، فأمّا أن يُسقِط السائلُ بعضَ أوصاف العلة أو يعتبرها حتى يُوَجِّه سؤاله عليها، فكلّا ولمَّا.

---

[١] في الأصل: (نقض آخرًا)، خطأ.

(٢) النسبة إلى الخراسانيين والبغداديين في «**البحر المحيط**» (٥/ ٢٨٠)، عن ابن برهان.

أما دليل من قال بأنّ الكسر سؤال صحيح، فهو أنّ الكسر نقضٌ للمعنى، ثم النقض في النُّطق واللفظ إذا كان مقبولًا، فكذا النقضُ المعنوي ينبغي أن يكون مقبولًا، وبل أولى، وذلك لأنّ تعلُّقَ الأحكام بالمعاني أكثرُ من تعلّقها بالصُّوَر والألفاظ.

والجواب عن كلام الخراسانيين أنْ يُقال:

قولكم: (إن الكسر إسقاط وصف أو تغيير وصف، إلى آخره...).

قلنا: بل الكسر وإن كان بهذه الصفة والمثابة، ولكنّ الوصف المُسقَط المُغَيَّر غير مؤثّر ولا مُناسِب، وكلّ وَصفٍ لا يكون مناسبًا للحكم ومُخيلًا فيه ولا يظهر ارتباطٌ بينه وبينه، يكون وُجُوده بمثابة العدم، فجاز أن يُسقَط أو يُغيَّر حتى يُوجّه السؤال على الدليل، إذ هو لغوٌ في البَيْن[١] لا طائل تحته أصلًا. أمّا إذا كان مُخيلًا مُناسبًا، فلا يجوز إسقاطه، وليس الكلام في مثل هذا الوصف، وإنما الكلام في وصفٍ مُجرّدٍ عن الإخالة وعَرِيٍّ عن المناسَبة.

أما القول في تفاصيله، فاعلم أنّ الكسر على ضربين: تارةً يكون بإسقاط وصفٍ، وتارةً يكون بتغيير وصفٍ.

أما الكسر بتغيير وصف، فمثاله: ما إذا قال أصحابنا في بيع الغائب: عَقدُ بيع، فالجهلُ بالصفةِ فيه يَمنعُ صحَّته، قياسًا على السَّلَم.

فيقول المعترض: ينكسر بالنكاح، فإنّه عَقدُ مُعاوَضَة، والجهلُ بالصفة لا يَمنع صحَّته، وهذا لأنّ المبيعيّة[٢] لا تأثير له، فتغيّرَ بوصفِ المعقود به، فيصير في التقدير كأنك قلت: معقودٌ عليه جُهل وصفه، فينبغي أن يبطل العقد عليه كالسَّلَم. ولو أنّك أتيت بهذه العبارة ابتداءً على هذا الوصف حَسُن إيرادُ المعقودِ عليه في باب النّكاح، فإنّه مجهولُ الوصف، ومع ذلك يصحّ عقدُ النّكاحِ عليه، وما أقربَ ما بينهما، وذلك أنّ الأوصاف مُعتَبَرةٌ في الموضعين

---

[١] كذا في الأصل، ويعني به: الوجود. وله مثل ستأتي قريبًا، وهي من تعابير أبي المعالي في كتبه، انظر: «**مقدمة نهاية المطلب**» (ص: ٢٩٠).

[٢] كذا.

جميعًا ولهذا لو قال: زوَّجتُك إحدى ابنتي هاتين. لا يصح، كما إذا قال: بعتك إحدى أَمَتَيَّ هاتين. فإنه لا يصح.

وطريق دفع هذا السؤال أن يُبَيِّن الفرقَ بين النّكاح والبيع ويقول: الأوصاف مُعتبرةٌ في باب البيع لأنه عقدُ مال، والمال يختلف باختلاف الأوصاف، جَودةً ورَداءَة، وقِلّةً وكثرة، فكان للأوصاف فيه مدخل، بخلاف النّكاح، فإنه ليس عقدُ مالٍ فلم يكن للأوصاف مَدخلٌ فيه ومجال.

يدلّ على الفرق بينهما: أنّه لو اشترى عينًا غائبة، ثم رآها ثبت، له الخيار. ولو أنه تزوج امرأة غائبة، ثم رآها، لا خيار له أصلًا، فظهرت التفرقة بينهما من هذا الوجه، فلم يصحّ اعتبار أحدِهما بالآخر.

وأما الكسر بإسقاط وصف، فله مثالان:

المثال الأول: ما استدلّ به أصحاب أبي حنيفة في «مسألة النّية في الوضوء»، قالوا: معنىً يُتوصّلُ به إلى الصلاة، ليس ببدلٍ فلا يَفتَقِرُ إلى النّية، قياسًا على إزالة النّجاسة.

فيقول السائل: ينكسر هذا بالتيمم، فإنه معنىً يُتوصَّلُ به إلى الصلاة، ومع ذلك افتقر إلى النّية، ولا معنى لقولك: إني احترزت في العبارة حيث قلتُ: «وليس ببدل»، والتيمم بدل؛ لأنّ صفة البدليّة ساقِطةُ العِبرة، إذ لا تأثيرها لها في البَيْن، فإنّ ما للنية مدخلٌ في جِنسه لا تجب النية لا في أصله ولا في بَدَله، فصار وجودُ هذا الوصف بمثابة عدمه، وإذا سقط تأثيره سقط أصله من البَيْن[١]، فبقي مجرّد قولك: «معنى يُتوصّل به إلى الصلاة»، وهذا يَبطل بالتيمم صريحًا، فإنّه معنىً يُتوصّل به إلى الصلاة، وتُعتبر النية فيه.

وطريق دفعه أن يقول: لا أسلم أنّ صفة البدلية لا تأثير لها؛ بل لها تأثير في طَرَفي الوجود والعدم، وآيةُ تأثيرها في الحكم أنّ التيمم بدل، والأبدال ضعيفة فافتقرت إلى النية، ليُتَقَوَّى بها، كما قلنا في كِنايات الطلاق.

---

[١] كذا وتقدم التنبيه على مثله قريبًا.

أما الوضوء، فإنه أصل، وللأصول قوة ووكادة، فاستغنت بقوتها[١] عن النية، كما قلنا في صرائح الطلاق.

المثال الثاني: إذا استدلّ أصحابنا في «مسألة قتل العمد»، وقالوا: أتلفَ آدميًّا مَعصومًا مُحترمًا، فيلزمه الكفارة، قياسًا على ما إذا قَتَله خطأً.

فيقول المعترض: أسقِط صفة الآدمية من البَيْن، فإنها لغوٌ لا تأثير لها في الحكم، ويَبقَى قولك: أتلف حيوانًا معصومًا مُحترمًا. ويَرِدُ عليه: إذا أتلف بهيمةً مملوكة، فإنه أتلف حيوانًا محترمًا معصومًا، ومع ذلك لا تلزمه الكفارة.

فطريق دفع هذا السؤال أن يقول: لا أسلم أنّ صفة الآدمية لغوٌ وحَشْو؛ بل هي صفةٌ مناسبة مُخيلة مُؤثرة في الحكم تُشعِر بالتوقير والاحترام والتشريف والإكرام، وتأبَى قبولَ الإذلال والإهانة والابتذال، فلا يجوز إسقاطُ مثل هذا الوصف، بخلاف البهيمة، فإنها غير محترمة مُشرّفة، ولا هي موقرة مكرمة؛ بل هي مُهانة مُبتذلة، ولهذا لم تكن مضمونة بالكفارةِ حالةَ الخَطأ، بخلاف الآدمي، فإنه مضمون بالكفارة حال الخطأ، فافترقا.

هذه الأجوبة الصحيحة عن سؤال الكسر.

وأما الأجوبة الفاسدة:

أولها: أن يقول المستدل: الأصول في هذا متعارضة عند توجيه سؤال الكسر. **ومثاله**:

أن يستدل أبو يوسف في «مسألة بيع الرّهن» أنه صحيح، خلافًا لأبي حنيفة، ويقول: هذا بيع صدر ممن يصح عِتقه، فوجب أن يصح بيعه، قياسًا على غيره.

فيقول الحنفي: يَرِد عليه بيع المُستَوْلَدة، فإنّه بيعٌ صَدَر ممن يصح عِتقه، ومع ذلك لا يصح بيعها.

فيجيب المستدلّ ويقول: الأصول في هذا متعارِضة، فإنّ بيع من يصح عتقه تارةً يصح وتارةً لا يصحّ، وقد يصح في محلٍّ ولا يصحّ في محلّ.

---

[١] في الأصل: (بقولها)، والمثبت أشبه.

وهذا الجواب باطل، فإنه إذا اعترف أنّ الأصول متعارضة، فليس إلحاقُ بيع المرهون بعتقه في الصحة بأولى من قطعه عنه فيما يرجع إلى الفساد، بدليل أمّ الولد، فتعادلا وتقابلا، ووقفا موقفًا واحدًا، وعلى المستدل الترجيح، وإبراز المناسبة.

ومن جملة الأجوبة الفاسدة: أن يقول المستدلّ للسائل عند توجيه سؤال الكسر: أنت لا تقول بمسألةِ الكسر. **ومثاله:**

ما استدلّ أصحاب أبي حنيفة في «مسألة إلحاق الزِّيادة بدَيْن الرَّهن»، وقالوا: إلحاق الزِّيادة بالدَّيْن لا يجوز، قياسًا على إلحاق الزِّيادة بنجومِ الكِتابة فإن لم يجز، كذلك ها هنا.

فيقول المعترض: يَرِد على هذا إلحاق الزِّيادة بالثّمن، فإنه إلحاقُ زيادةٍ بالدَّيْن، ومع ذلك يَجوز على مذهبك.

فيجيب المستدل ويقول: أنت لا تقول بهذا، فإنّ على مذهبك إلحاق الزِّيادة بالثّمن والمُثمن لا يجوز.

وهذا جواب باطل، وذلك أنّ مقصود السائل إبطال الدليل الذي نَصبه المُستدل سواء كان ذلك أورده موافقًا لمذهبه أو مخالفًا، بعدما كان مُناقَضة لمذهب الخصم.

نجز القول في سؤال الكسر.

النوع الثاني عشر من الاعتراضات
المطالبة بإجراء العلة في معلولاتها

وأكثر ما يكون صَدَرُ هذا السؤال من المتكلمين، فإنّ من مذاهب المعتزلة: أنّ الله تعالى ما خلق الظّلم، واستدلوا على هذا بأن قالوا: لو خَلق[1] الظُّلم سُمِّيَ ظالمًا، كما سُمِّي شارعًا وفاطرًا وخالقًا، فلما لم يُسمَّ ظالمًا علمنا قطعًا ويقينًا أنه ما خلقه.

---

[١] تكرر في الأصل.

فأهل السُّنَّة والجماعة يُطالبونهم بإجراءِ هذه العلّة في معلولاتها، ويقولون لهم: إنّ الله تعالى خلق الحَرَكة وخَلق السكون، ثم لم يُسمَّ مُتحرّكًا، ولم يُسمّ ساكِنًا، فكذلك يجوز أن يَخلق الله الظلم ولا يُسمَّى ظالمًا، وهذا لأنّ لله تعالى أسامي[١] ولا نُسمِّيه إلا بما سَمَّى نفسه بها.

غير أن الفقهاء أجروا في ذلك ضربًا، وسلكوا فيها طريقًا، وقسّموا ذلك ثلاثةَ أقسام: منها صحيحان، وقسم فاسد.

أما القسمان الصحيحان، **فأولهما**: أن تكون علة الحكمين واحدة، فيستدل بانتفاء أحد الحكمين على انتفاء الآخر. ويستدل بوجود أحدهما على وجود الآخر. **مثاله**:

ما استدل أصحاب أبي حنيفة في «مسألة تعيين النية في صوم رمضان»، فقالوا: فعل يُستحقّ عينُه، فينبغي أن لا يَفتقِر إلى التعيين، قياسًا على رد المغصوب والوَدِيعة والعارِية، فإنها لمّا كانت مُستحَقة العين لم تفتقر إلى تعيين النية. فكذلك ها هنا.

فيقول المعترض: اعلم أنّ استحقاق عينه لو جاز أن يُستدلّ به على انتفاء التعيين، لوجب أن يُستدل به على انتفاءِ أصل النية، كما في ردّ المغصوب والودائع، فإنها لمّا كانت مُستحَقة العين ما افتقرت إلى تعيين النية، ولا إلى أصل النية، وها هنا لمّا وجب أصلُ النّية مع استحقاق عينه، فينبغي أن يجب أيضًا التعيين للنية؛ لأنهما يتساويان ويتجاريان مُجرىً واحدًا في حالَتي النفي والإثبات، بدليل المغصوب والعواري والودائع.

فطريق الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أنّ أصل النية جاز أن يكون معتبرًا، وإن كان لا يُعتبر التعيين، والدليل عليه: الحج وطواف الزِّيارة، فإنّ أصلَ النّية مُعتبرةٌ فيهما وإن كان لا يعتبر تعيينها، فكذلك ها هنا.

الوجه الثاني: أن يقول: أصل النية إنما اعتبرناه في الصومِ لأنه فعل دار

---

[١] كذا.

بين العبادة وبين العادة، فافتقر[١] إلى نية مُمَيِّزةٍ بينهما، أما بعد ما وُجِد أصلُ النّية، فقد حصل التمييز، فلا يُعتبر التعيين؛ لأنّ الزّمان مُتعيّن ومتقيّد، فانصرف المُطلَقُ منه إلى المُقيّد، بدليل نَقد البلد.

القسم الثاني من السؤال الصحيح: أن يكون مأخذ الحكمين واحدًا، فيستدل بانتفاء أحد الحكمين على انتفاء الآخر، وبوجوب أحدهما على وجوب الآخر. **ومثاله**:

ما استدل أصحاب أبي حنيفة في «مسألة الزكاة في مال الصبي»، فقالوا: هذا شخص لا يجب الحج في ماله، فلا تجب الزكاة فيه، قياسًا على المُكاتَب.

فيقول المعترض: انتفاء وجوب الحج لو دلّ على انتفاء وجوب الزكاة لدلّ أيضًا على انتفاء وجوب العُشْر، فإنّ مأخذ الزّكاة والعُشْر واحد، فلمّا وجبَ العُشْر في مال الصبي دلّ على وجوب الزّكاة أيضًا؛ لأنّ الحكمين لا يفترقان أصلًا.

فطريق الجواب أن يقول: فَرْقٌ بين الزكاة والعُشْر، وذلك أنّ العُشْر وجب مؤونة [في][٢] أرضٍ نامية. ولأنه يثبت على الحقين جميعًا، حقِّ الله وحقِّ الآدميين. ولأنه لا يُعتبر فيه تعيين المالك، بخلاف الزكاة، فدلّ اختلاف هذه الأحكام على التفرقة بين البابين، فليس من ضرورة وجوب أحدهما وجوب الآخر.

وأما القسم الفاسد، فمثاله:

ما استدل أصحابنا في «مسألة ظِهار الذِّمي»، فقالوا: زوجٌ حُرٌّ مُكَلَّف، فصح ظِهاره، قياسًا على المُسْلِم.

فيقول المعترض: كونه مكلفًا لو دل على صحة ظهاره لدلّ على صحة الصوم والصلاة والحج، ولو أن قائلًا قال: زوج مكلف، فوجب أن يصح

---

[١] في الأصل: (فافتقرت)، والمثبت أشبه.

[٢] زيادة يقتضيها السياق.

صومه وصلاته، لم يكن كلامًا صحيحًا ولا دليلًا مستقيمًا، فإذا لم يدلّ هذا القدرُ على صحّة الصوم، فينبغي أن لا يدلّ على صِحة الظِّهار.

وطريق الجواب عن هذا السؤال أن يُقال: هذا سؤال فاسد، ووجه: أنّ مأخذ الظِّهار غير مأخذ الصَّوم والصلاة، فصحة أحدهما لا يَقتضِي صحةَ الآخر؛ لأنّ الحكمين متغايران متباينان مختلفان أصلًا ومأخذًا ووصفًا، فلم يَجز الاستدلال بأحدهما على الآخر.

النوع الثالث عشر من الاعتراض
وهو فساد الوضع

وله صورتان:

إحديهما: بيان فساد الوضع.

والأخرى: بيان فساد الاعتبار.

وهما عِبارتان عن مُعَبَّرٍ واحدٍ على الحقيقة، غير أنّ الفقهاء عيّنوا لكلِّ واحدٍ منهما مَوضِعًا، فاستعملوا فساد الوضع في موضع وُفِّر على العلّة ضدُّ المقتضَى. وفساد الاعتبار في موضع وُفِّر على العلة خلاف المقتضَى[1].

أما إذا وُفِّر على العلة ضد المقتضَى، فيعرف ذلك من طريقين: **أحدهما:** من النص. **والثاني:** من الأصول.

أما ما علم من طريق النص، فمثاله:

ما قال أصحاب أبي حنيفة في «مسألة سُؤرِ السِّباع» أنّه سَبُعٌ ذو ناب، فوجب أن يكون سؤره نجسًا، قياسًا على الكلب.

فيقول المعترض: وفَّرْتَ على العلة ضدَّ المقتضَى؛ لأن السَّبُعِيّة تُشعِر بالتطهير لا بالتنجيس. والدليل عليه: ما رُوِي أنّ النّبي ﷺ دُعِي إلى دارِ قومٍ فأجاب. ودُعِي إلى دار قومٍ آخرين فلم يُجِب، فقيل له في ذلك؟! فقال: **«في**

---

(١) هذا الفرق المنقول عن الفقهاء، وأنه لفظي بمعناه في **«البحر المحيط»** (٥/ ٣٢٠)، عن ابن برهان.

دارِ فلان كلب»، قيل: يا رسول الله، وفي دار فلان أيضًا هِرّة. فقال: «**الهِرَّةُ سَبُع**»[(١)]، فجعل السَّبُعِيّة علة الطهارة.

وطريق الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنه جعل ﷺ سَبُعِيّة الهرة أمارةَ الطّهارة، وسَبُعِيةِ سائرِ السباع لا تُشابه سَبُعيّة الهِرة، وذلك أنّ سائر السباع تأكل القاذورات وتتناول النجاسات وتطوف على المزابل، وتُباشر الجِيَف والمَيْتات، بخلاف الهِرّة، فإنّها محبوسة في البيت والأماكن الطّاهرة.

والثاني: أن الخبر ما صح على هذا الوجه، وأما الصحيح أنّه ﷺ قال: «**الهِرّة ليست بنجسة، إنَّها من الطوافين عليكم أو الطوافات**»[(٢)].

وأما ما عُلِم من طريق الأصول، فمثاله:

ما استدلّ أصحاب أبي حنيفة في «مسألة قتل العمد هل يوجب الكفارة؟!» فقالوا: كبيرة مَحضة، فلا تُوجِب الكفارة، قياسًا على الإشراك بالله والزّنى والفِرار من الزَّحف وسائر الكبائر.

فيقول المعترض: رتبتَ على العلة ضدَّ المقتضَى، وذلك أنّ الكبيرة جريمة متفاقمة وجناية متعاظِمة، والكفارة في إيجابها تغليظٌ وتشديد، والجناية لإن تُناسب التغليظ والتشديد أحقّ وأولى من أن تُناسِب إسقاطه وتفويته.

وطريق الجواب عنه أن يقول: الكفارة وإن كانت تغليظًا وتشديدًا، ولكنها أدنى التغليظين وأخفّ العقوبتين، والجِنايةُ العظيمة إنما تُناسِبُ أعظم العقوبات.

وأما إذا وَفَّر على العلة خلاف المقتضَى ـ وهو الذي يُسمَّى **فساد الاعتبار** ـ، فله أمثله:

---

(١) رواه أحمد في «**المسند**» (٨٣٤٣)، والدارقطني في «**السنن**» (١٧٩)، من حديث أبي هريرة. **وصححه** الحاكم في «**المستدرك**» (٦٦٢، ٦٦٣)، وفيه: عيسى بن المسيّب، مختلف فيه. ورجح أبو زرعة الرازي وقفه على أبي هريرة، انظر: «**العلل**»، لابن أبي حاتم (١/ ٥٤٩)، و«**التعليقة على العلل**»، لابن عبد الهادي (ص: ٩٨)، و«**طرح التثريب**»، للعراقي (٢/ ١٢٣).

(٢) تقدم (ص: ٢٤٦).

فمن جملتها: إذا استدل أصحاب أبي حنيفة في «مسألة قتل العمد: هل يوجب الكفارة؟!» فيقولون: قَتْل، فينبغي أن لا يُوجِب الكفارة، قياسًا على القَتْل المُباح، وهو القتل قِصاصًا أو رجمًا.

فيقول المعترض: وفَّرتَ على العلَّة خلاف المقتضَى، وذلك أنّ مُقتضَى القتل إيجابُ الكفارة، لا عدم إيجابها، بدليل قتل الخطاء[١].

فطريق الجواب عنه أن يقول: القتل جنايةٌ واردةٌ على حقِّ الآدمي، والكفارةُ ضَمان حقِّ الله، والجنايات الواردة على حقوق الآدميين لا تصلح لإيجاب الضمانات حقًّا لله تعالى، غير أنّ في قتل الخطاء وجبت الكفارة لدليل، إمَّا لنصٍّ وردَ أو لِتحكّمٍ وُجِدَ أو إجماعٍ انعقد، فبقينا في الباقي على مُقتضَى الأصل.

ومن جملة الأمثلة: أن يُعتبَر الوضوء بالتيمم، كما استدلّ أصحابنا في «مسألة النّية في الوضوء»، قالوا: طهارةٌ حُكميّة، فتفتقر إلى النّية، قياسًا على التيمم.

فيقول المعترض: هذا اعتبار المُتقدّم بالمُتأخر، فإنّ آيةَ الوضوء مُتقدِّمةٌ نزلت بمكة، وآيةُ التيمم متأخرةٌ نزلت بالمدينة(٢)، والمُتقدِّم لا يَجوز أن يُعتبَر بالمُتأخِّر، وهذا لأنّ التيمم فرعٌ يُسْتَقَى حكمُه من أصل، وشرط الاستقاء[٣] أن

---

[١] كذا في الأصل بالمد، وهو لغة في الخطأ.

(٢) كذا، فإن كان قد قصد بآية الوضوء حكمه وفرضه، فهذا محتمل. وإن قصد آية المائدة ـ وهو ظاهر كلامه ـ، ففيه نظر، فإنّ آية المائدة مدنية بالإجماع، حكاه أبو محمد ابن عطية، وغيره، «**المحرر الوجيز**» (٣/ ٨٠)، و«**التحرير والتنوير**» (٦/ ٦٩). بل قالت عائشة وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ـ فيما صح عنهما ـ بأن سورة المائدة آخر سورة نزلت ولم يُنسخ منها شيء، «**المسند**» (٢٥٥٤٧)، و«**السنن**»، للترمذي (٣٠٦٣).

[٣] في الأصل: (يشتقى... الاشتقاء)، والمثبت أشبه، و(يستقى) من تعابير جماعة من الأصوليين، كأبي المعالي في «**البرهان**» (٢/ ٩٨٧)، وأبي المظفر السمعاني في «**القواطع**» (٣/ ٩٩٩)، في آخرين. وهو تشبيهٌ لنزع الحكم من الأصل بنزح الماء من البئر وغيره.

يَتَقدَّمه الأصلُ حتى يُلْحَقَ هذا الفرعُ به ويُتلقّى منه، فأمّا أن يَسبقَ الفرعُ على أصله، فكلّا.

فطريق الجواب أن يُقال: الوضوء وإن كان مُتقدِّمًا على التيمم، ولكنْ ما اعتبرناه بالتيمم من حيث كونه متقدمًا، ولا من حيثُ كون التيمم متأخرًا، لكنْ من حيث كون كلّ واحدٍ منهما حكمًا شرعيًا، والأحكام الشرعية في مراتب الشرع متساويةٌ لا تختلف بالتقدم والتأخر، ولا تتفاوت بتفاوت الزمان والأحوال.

فإن قلتم: إنّ حُكم الوضوء كان مُقرّرًا قبل نزول التيمم، وهو تعلق الإجزائية مع عدم النية فيه، فإيجاب النية فيه بعده يكون نسخًا للإجزاء السابق. **قلنا**: لا نُسلِّم أنّ إيجاب النية نَسخٌ للإجزاء السابق، وإنما هو إثبات حكمٍ ابتداءً.

ومن جملة الأمثلة: اعتبارُ الأُنثَى بالذَّكَر. **ومثاله**:

ما قال أصحابنا في «مسألة المرتدة»: إنها تُقتَل اعتبارًا بالرجل.

فيقول المعترض: اعتبار المرأة بالرجل اعتبارٌ فاسد، فإنّ الشرع فَرَّق بينهما في كثيرٍ من الأحكام والتكاليف؛ كالحجّ والعُمرة والجِهاد والجمعة، فإنّ هذه العبادات ما وَجَبت على الإناث، وكذلك يُقتَلُ رِجالُ أهل الحرب، ولا يُقتل نساؤهم فدلّ على الفرق.

وطريق الجواب أن يُقال: الشرع وإن فَرَّق بينهما فيما يرجع إلى هذه الأحكام، ولكنْ فيما يتعلق بالعقوبات والسياسات سَوَّى بينهما، ولهذا رُجِمَت المرأةُ كما رُجِم الرجل، وجُلِدت كما جُلِد الرّجل، وقُتِلت قِصاصًا كما قُتل الرجل قصاصًا، فليُسَوَّ بينهما في هذه العقوبة أيضًا.

ومن جملة الأمثلة: اعتبار الصبي بالبالغ. **بيانه**[١]:

قال علماؤنا: الكفارةُ تجب على الصبي بالقتل، كما وجبت على البالغ.

---

[١] كذا

فيقول المعترض: اعتبار الصبي بالبالغ فاسد، وذلك لأنّ الشرع فَرّق بينهما في التكاليف والعبادات والخطاب، وسائر الأحكام.

فطريق الجواب أن يقول: الشرع وإن فَرّق بينهما في العبادات، ولكنّه سَوَّى بينهما في التعلق بالغرامات وأروش الجنايات وضمان المتلفات، حتى وجبت هذه الحقوق على الصبي حسب وجوبها على البالغ، فكذلك الكفارة ينبغي أن تجب عليه؛ لأنها من قبيل الغرامات.

ومن جملة الأمثلة: اعتبار العبد بالحُرّ في إيجاب كفارة القتل عليه، بأنّه مُكَلّف أتلفَ آدميًّا معصومًا محترمًا، فلزمته الكفارة، قياسًا على الحُرّ.

فيقول المعترض: هذا اعتبارٌ فاسد؛ لأنّ الشرع فَرّق بين الحُرّ والعبد في كثيرٍ من الأحكام والتكاليف والعبادات والمعاملات.

فطريق الجواب عنه أن يُقال: وإن كان الشرع فَرّق بينهما في كثيرٍ من الأحكام، ولكنّه سَوّى بينهما في أحكام القتل، حتى إنّه وجب عليه القصاص مَرةً والدِّيةَ أخرى، كما وجبت على الحُرّ سواء، فينبغي أن تلزمه الكفارة كما لزمت الحُرَّ ولا فرق بينهما.

ومن جملة الأمثلة: اعتبار الكافر بالمُسلم في إيجاب كفارةِ القتل عليه بأنّه أتلفَ آدميًّا معصومًا محترمًا فتلزمه الكفارة، قياسًا على المسلم.

فيقول المعترض: اعتبار الكافر بالمسلم لا يجوز، فإنّ الشرع فَرّق بينهما في أكثر أحكامه.

فالجواب: أنّ الشرع وإن فَرّق بينهما في كثير من الأحكام، ولكنّه سوى بينهما في أحكام القتل، من وجوب القصاص والدّية، والكفارة من أحكام القتل أيضًا، فينبغي أن يُسوَّي بينهما في وجوبها عليهما.

ومن جملة الأمثلة: أن يُعتبر المُبدَلُ بالبَدَلِ، [و][1]الأصل بالفرع.

ومثاله: ما استدل أصحابنا في «مسألة النية في الوضوء» أنها واجبةٌ قياسًا على التيمم.

---

[1] زيادة متعينة.

فيقول المعترض: الوضوء مُبدَل والتيمم بَدَل، والمُبدَلات لا تُتلقّى أحكامها من الأبدال. وكذلك الأصول لا تُتلقّى أحكامها من الفروع؛ بل الشرطُ أن تكون الأبدالُ مُعتبرةً بالمُبدَلات والفروعُ مُلحَقَةً بالأصول.

والجواب أن يقول: التيمم وإن كان بَدلًا وفَرعًا، ولكن يجوز أن يكون الشيء الواحد أصلًا من وجه وفرعًا من وجه، وكذلك بَدَلًا من وجه ومُبدلًا من وجه، ولا استحالة في ذلك.

ومن جملة الأمثلة: أن يُعتبر غير النبي بالنبي.

ومثاله: استدل أصحاب أبي حنيفة في «مسألة النّكاح بلفظ الهبة»، فقالوا: لفظ ينعقد به نكاح النبي، فينعقد به نكاح غيره، قياسًا على سائر الألفاظ، من قوله: زوجتك وأنكحتك.

فيقول المعترض: هذا اعتبارٌ فاسد، وذلك لأنّ النبي ﷺ مخصوصٌ من بين سائر العالَم بخصائص وكرامات لا تُلقَى[١] في حق غيره.

فالجواب أن يقول: الأصل أنّ ما ثبت للنبي ﷺ أن يثبت لغيره؛ لأنّ النّاس في الشّرْع شَرَع[٢] وفي الدِّين سواء، ولا افتراق بينهم إلا فيما قام الدّليل عليه.

ومن جملة الأمثلة: أن يقول: هذا اعتبارٌ بما كان في زمن النبي ﷺ.

وبيانه:

ما قال أصحابنا في المُحرِم إذا مات: لا يُخمَّر رأسه، ولا يُقرّب طيبًا، اعتبارًا بالمُحرِم الذي وَقَصت به دابّته في عهد رسول الله، فإنه قال: «**لا تخمروا رأسه، ولا تُقرِّبوه طِيبًا، فإنّه يُحشر يوم القيامة مُلبيًا**»[٣].

فيقول المعترض: اعتبرتَ الحكم في زماننا بالحكم في زمن النبي ﷺ، وهذا اعتبارٌ فاسد.

---

[١] كذا، والمعنى: تُوجد.

(٢) شَرَع ـ بالتحريك ـ: سواء. ومرَّ تفسيره (ص: ٢٢٨).

(٣) تقدم (ص: ٤١٧).

فالجواب أن يقول: الشريعة مُستَرسِلة على كافة الأزمان وعلى جميع البِقاع، والأصل أنّ ما ثبت في زمانٍ يثبت في كلّ زمان، إلا أن يقوم دليلٌ يقتضِي نَسخَه ورَفعَه.

النوع الرابع عشر من الاعتراض وهو المُعارَضة

اعلم أنّ سؤال المُعارَضة الجارِي في الدَّعاوَى، فذلك لا يكون بين الفقهاء وأهل التمييز، وإنما يَجرِي بين العوامِ وأصحاب الشَّناعة، وليس لأرباب النّظر فيها دخل.

ومثالها: أن يقول الحنفي للشفعوي: مذهبك يُفضِي إلى ضررٍ واستحالة، ويُوجِب شَناعة وبَشاعة، وذلك أنّ في مذهبك أنّ قُلَّةً من الماء تنجس بوقوع النّجاسة فيها من غير تغيير، وكذلك قُلَّةٌ أخرى إذا تنجست من غير تغيير؛ بل بمجرد وقوع النجاسة فيها؛ فالقُلَّتان نجستان حالةَ انفصالهما وانفرادهما، فلو أنهما خُلِطتا ومُزِجتا صار الكلُّ طاهرًا. وهذا على خلاف المعقول؛ لأنّ انضمام النّجس إلى النّجس لَأنْ يَزيد في نجاسته أولى من أنْ يُكسِبَه وصفَ الطهارة.

وكذلك أيضًا يقول الحنفي للشفعوي: ومذهبك أنّ العبد إذا غُرَّ بحُرِّية جاريةٍ ثم بانت رَقيقةً يَنعَقِد ولده حرًّا. وهذا مستحيل جدًّا، فإنّ الولد لا يخلو: إما أن يتبع أباه أو أمه؟! وإلى أيّهما نُظر فهو رقيق، فمن أي جِهةٍ يكتسب هذا الولد الحرية؟!

فيعارضه الشفعوي بمثله ويقول: أيها الحنفي، مذهبك أيضًا يُفضِي إلى نوع استحالة وضَربِ شَناعة، وذلك أنك تقول: قَدْرُ الدِّرهم البغلي[1] من النّجاسة معفوٌ عنه على الثّوب والبدن وأيّ موضع كان في الصلاة. ثم إنّ مذهبك أنّه إذا كان على جُبَّته نجاسةٌ بقدر الدِّرهم وللجبة ظِهارة وبِطانة وحشو

---

(١) تقدم ذكره (ص: ٤١٦).

في الوَسْط واتصلت النجاسة التي وقعت على الجُبّة بظهارتها وبطانتها جميعًا وتَدارك بعضها على بعض، فإنّه تصح صلاته في هذه الحالة. ثم قلتم: إنه لو أخذ الحشو من هذه الجُبّة لا تصح صلاته، ومعلومٌ أنّ بأخذِ الحشوِ قَلَّت النجاسة وخفت، وبإبقائه فيها كَثُرت وازدادت، وقد حكمتم بفساد الصلاة حالة الأخذ، وحكمتم بصحتها حالة الإبقاء، فكأنكم جعلتم تقليل النجاسة علة في إبطال الصلاة، وكثير النجاسة سببًا في تصحيح الصلاة. وهذا ضرب من الشناعة.

فهذا وأمثاله لا يَرتضِيه مُحَصِّل ولا يتشاغلُ به فقيه، وإنّما هو حالُ العوام وعادةُ الجهال في مقام التشنيع.

وأما المعارضة التي تجري في الأدلة:

فنتكلم في أصلها.

ثم في تفاصيلها وكيفية الجواب عنها.

أما الكلام في أصلها، فنعقد فيه:

۞ مسألة:

ونقول: مذهب أكثر الفقهاء والأصوليين من المحققين أنّ سؤال المعارضة سؤالٌ صحيحٌ مقبول.

وقال الغزّالي[(١)] الكبير الذي هو من جملة المشايخ: إنّ سؤال المُعارَضة سؤالٌ باطل[(٢)]، وتابعه على ذلك جماعةٌ من أهل العلم[(٣)].

---

(١) كذا ضبط في الأصل بتشديد الزاي، وهو المشهور في هذه النسبة. وفيها خلاف مبسوط في ترجمة الغزالي وكتب الأنساب.

(٢) قال الزركشي: «وقد رأيت ابن برهان في «**الأوسط**» نقل عنه [أي: الغزالي] إبطال المعارضة»، «**البحر المحيط**» (٥/ ٣٤٠). والنقل عن الغزالي الكبير ومن تابعه في رد سؤال المعارضة في «**المسودة**» (ص: ٤٤٠ ـ ٤٤١)، بنصه من غير إشارة لابن برهان.

(٣) النقل هنا أبين في تعيين القائل مما ذكر المصنف في «**الوصول**» (٢/ ٣٠٢)، فإنه قال: «ذهب الغزَّالي قدّس الله روحه إلى أنها سؤال باطل»، فأوهم في العبارة، وليس =

= المراد به شيخه وإنما هو غزالي آخر سيأتيك خبره، وقد فهم بعض العلماء كالزركشي ـ وتابعه بعض المعاصرين، كمحققي الوصول والمُنتخل ـ أنه عَنَى أبا حامدٍ الغزّالي الطوسي المعروف (ت٥٠٥هـ)، وليس كذلك، **لأمرين**:

الأول: أنّ أبا حامد الغزّالي قد صرح في كتبه بقبول سؤال المعارضة، انظر: «**المنخول**» (ص: ٤١٦)، و«**المُنتخَل**» (ص: ٤٩٥)، و«**شفاء الغليل**» (ص: ٥٣٣).

والثاني: أنّ المصنف قد سبقه إلى النقل عن الغزالي غيرُه، فهذا شيخه إلكيا الهراسي قال في «**التلويح**»: «صار الغزالي إلى بطلان المعارضة، **على ما سمعنا الإمام ينقله عنه**»، «**البحر المحيط**» (٥/ ٣٤٠). والإمام هو: أبو المعالي الجويني. فكيف ينقل الجويني عن تلميذه؟! بل إنّ أبا حامد الغزَّالي نفسه قال في «**المُنتخَل**» (ص: ٤٩٥): «كان الغزالي في طائفة من المناظرين لا يقبله.... **والمختار: قبوله**».

وأما الغزَّالي الذي قصده ابن بَرهان، فهو أبو حامد أحمد بن محمد [وقيل: محمد بن أحمد] الغزّالي ويعرف بالغزالي الكبير والقديم، تمييزًا له عن الطوسي. ولكنه ليس بالمشهور، ووقع في تعيينه خلط كثير، فقد ذكره مُجردًا باسم الغزالي: أبو عاصم العبّادي في آخر طبقاته ضمن من أعرض عن الترجمة لهم ممن عاصره في «**طبقات الفقهاء**» (ص: ١١٣) [ولكن المحقق أسقطه من النص وألحقه بالحاشية لظنه أنه خطأ]. وأبو إسحاق الشيرازي في «**طبقات الفقهاء**» (ص: ١٣٣) ضمن من لم يقف على وفياتهم من أهل خرسان وما وراء النهر. وفي «**الأنساب**»، **لأبي سعد** السمعاني (١٠/ ١٢٥) في ترجمة أبي علي الفضل بن محمد الفارَمَذي أنه ممن **سمع من أبي حامد محمد بن أحمد [كذا] الغزالي**. وتوفي أبو علي الفارمذي بطوس (ت٤٧٧هـ).

وجاء فيما انتقاه ابن الصلاح من كتاب «**المُذهب في ذكر شيوخ المَذهب**» للمُطَّوِّعي، ذِكرُ أبي طاهر الزِيادي، وفيه ذكر من تخرج به من الفقهاء، ومنهم: «أبو حامد أحمد بن محمد الغزّالي، الذي أذعن له فقهاء الفريقين، وأقرّ بفضله فضلاءُ المَشرِقَيْن والمَغرِبَيْن...». «**طبقات الشافعية الكبرى**» (٤/ ٨٧ ـ ٩٠)، و«**الوسطى**»، للسبكي (٣٠٨/ بـ ٣٠٩/ بـ) [نسخة الظاهرية]. **وقد وافق الغزاليَّ الطوسيَّ** في اسم الأب والكنية والنسبة، [خلا ما تقدم عن السمعاني من انقلاب اسمه واسم أبيه، فلعله خلل من النسخة]. وقد قيل بأن الكبير عمّ الغزالي صاحبنا؛ فالله أعلم بذلك.

ولكن لم أقف له على تاريخ وفاة، وقد علمتَ أنه تخرج بأبي طاهر الزيادي (ت بعد ٤٠٠هـ، وقيل: ٤١٠هـ). وتخرج به أبو علي الفارَمَذي (ت٤٧٧هـ). فتكون وفاته تقديرًا بين (٤٢٥هـ) و(٤٥٠هـ). =

أما دليلنا، فنقول: الدليل على أنّ سؤال المُعارضة صحيح، وذلك أنّ السؤال ما بان به فقدُ شرط من شرائط الدليل، وبالمعارضة بان فَقدُ شرطٍ من شرائط الدليل، فوجب أن يكون سؤالًا صحيحًا مقبولًا.

وبيان أنه بالمُعارَضة فُقِد شرطٌ من شروط الدليل: وذلك أنّ شرط العلة أنْ لا يجرِي في صورتها ما يقتضِي قدحها وجرحها وإيقافها، وها هنا بالمعارضة جَرَى معها ما اقتضَى جرحها وإيقافها، فدلّ ذلك على صحة سؤال المعارضة.

يدل عليه: وذلك أنّا نقول لكم: ما قولكم في مجتهدٍ عثر على علة، ثم في أثناء نظره وتضاعيف اجتهاده عَنَّت له علة أخرى، هل له أنْ يُعرِّج على هذه العلة الثانية أم لا؟!

إن قلتم: لا يُعرِّج عليها ولا يعمل بها ولا ينظر إليها، وإنما يعمل بالعلة السابقة، فهذا مُحال؛ لأنه غير معصوم في اجتهاده ونظره، فيحتمل أنّ التي وجدها أولًا ليست صحيحة، وإنما الصحيحة هي التي وجدها ثانيًا، وهذا غير مأمون الخطأ في مقام الاستدلال، فلو قلنا: لا يَعمل بهذه الثانية ولا ينظر إليها أدَّى ذلك إلى إبطال الأدلة الشرعية وإهمال الحجج، وفي ذلك طيّ بِساط الشرع، فلا يجوز المصير إليه بحال.

وإن كنتم تقولون: يجب عليه التعريج على هذه العلة التي صادفها ثانيًا، والنظر فيها أصحيحةٌ هي أم فاسدة؟! وبناء الحكم عليها إن كانت صحيحة. فنقول: لا يخلو: إما أن يَعمل بالعلتين جميعًا، أو يقال: يُهمِل العلّتين ولا يَعمل بواحدٍ منهما، وإما أنْ يُقال: يُرجِّح إحديهما على الأخرى ويَعمل بالرّاجحة ويُقدّمها على المرجوحة؟!

لا جائز أن يُقال: يعمل بهما جميعًا، فإنّ هذا يُؤدِّي إلى التناقض في

= وانظر للمزيد: «**العقد المذهب**»، لابن الملقن (ص: ٧٤)، و«**طبقات الفقهاء الشافعية**»، لابن قاضي شهبة (١/ ٢٠٤)، و«**الطبقات**»، للإسنوي (٢/ ١١٤).

أحكام الشرع، فإنّ إحدى العلتين تقتضِي التحريم، والعلة الأخرى تقتضي التحليل، فيصير الشيءُ الواحدُ في الحالة الواحدة في حقِّ شخصٍ واحدٍ حلالًا وحرامًا، وهذا تناقضٌ وتضادٌ لا يمكن دعواه.

ولا جائز أن يُقال: بأنه يُهمِل العلتين جميعًا فلا يعمل بواحدة منهما؛ لأنّ هذا يُؤدِّي إلى إبطال الأدلة الشرعية وإخلاء الحوادث والأحكام من الحجج والأسباب، وهذا أيضًا لا سبيل إليه.

فيبقَى إذًا القسمُ الثالث، وهو أنْ يُرجِّح إحديهما على الأخرى، وهذا هو عين المعارضة، فإذا قُبِلت من المجتهد، فكذا من المناظر؛ لأن المناظرة مُعاوَنةٌ على الحقّ ومُعاضَدةٌ على إظهار الصواب والصدق، وليست عِنادًا ونَكَدًا، فأشبهت الاجتهاد. ثم إذا قُبِلت المُعارضةُ في الاجتهاد فكذلك في المناظرة.

يدل عليه: أنه لا يخلو إما أن تُنكِروا تأويل الظاهر وتخصيص العموم، وإما أن تعترفوا به؟!

إن كنتم من مُنكرِي التخصيص ونُفاةِ التأويل فقد خرقتم الإجماع؛ لأنّ الإجماع مُنعقدٌ على جواز التأويل وصحة التخصيص، حتى قيل: ليس في القرآن آية إلا وهي مخصوصة ما خلا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٢٨٢﴾ [البقرة: ٢٨٢][1].

وإن كنتم من مُثبتي التخصيص ومجوِّزي التأويل، فلا يخلو: إما أن تُجوِّزوا التخصيص والتأويلَ لا لدليل، أو تُجوِّزوه لدليل؟!

إن كنتم تُجوِّزونه لا لدليل، فهو تحكّم محض، وليس لآحاد الرعية منصب التحكم، ولو قَبِلنا التأويل والتخصيص من غير دليلٍ أدَّى ذلك إلى سدِّ باب العمومات والظواهر، إذ ما من عموم يُذكر إلا ويمكن أن يُقالَ هو

---

(١) انظر: «**التقريب والإرشاد الصغير**»، للقاضي أبي بكر (٣/ ٦١)، و«**التلخيص**»، لأبي المعالي (٢/ ٣٧). وتعقب هذا بعض العلماء، انظر: «**مجموع الفتاوى**» (٦/ ٤٤٢).

مخصوص، وما من ظاهرٍ يُورَد إلا ويمكن أن يُدَّعَى فيه التأويل، وفي ذلك إبطالٌ للأدلة الشرعية وهذا مما لا سبيل إليه.

وإن كنتم تجوزون التخصيص والتأويل لدليل، فنقول: التأويل مع الدليل والتخصيص مع الدليل كالمعارضة مع الدليل؛ فوجب أن تكون مقبولة.

يدلّ عليه: أنّ المُعارَضة جَرَت في كثيرٍ من أحكام الشرع؛ كالشهادات والأيمان والبينات، فإنّ الخصمين إذا أقام أحدهما شاهدي عدل على ما ادّعاه، وأقام الآخرُ شاهدين آخرين على ما ادّعاه، فإنّ البيِّنَتَين تتعارضان. وكذلك اليمينين في صورة التحالف يتعارضان ويسقطان، فإذا كانت المُعارَضة مقبولةً في الشرع في بعض الحجج، [فكذلك في][١] البعض الآخر من أنواع الأقيسة والمعاني.

أما دليلهم، قالوا: [السائل شرع في][٢] الكلام شروع هادمٍ مُبطِل، فشرطه أن يَبقَى على صفة الهدم والنقض والإبطال، فلو قَبِلنا منه المعارضة رَقَّيْناه إلى رُتبة البناء والاستدلال، وشرط السائل والمعترض أن يكون هادمًا أبدًا، ولا يكون بانيًا مُمَهِّدًا.

يدل عليه: أنّ السائل بشروعه في السؤال سَلم رُتبة الاستدلال للمستدل، وليس له أن يرجع عمّا سلّمه أولًا، وبالمعارضة فقد صار مُستدلًّا، وإذا صار مُستدلًّا فقد تحقق رجوعه عمّا سلّمه سابقًا، فلم يُقبَل، ونُزِّل منزلةَ ما إذا سلّم[٣] حكمًا في المناظرة، ثم منعه، فإنه لا[٤] يُمَكّن من ذلك، فكذلك ها هنا.

---

[١] طمس في المصورة، ولعله ما قدرت.
[٢] كالذي قبله.
[٣] في الأصل: (سلما)، والمثبت أشبه.
[٤] في الأصل: (لم)، والمثبت أشبه.

يدل عليه: أنّ المعارضة لا تستقل بأحد الجانبين، فإنها من ألقاب النسب وأسماء الإضافات؛ كالمُشارَكة والمُضارَبة والمُقابَلة والمُعامَلة، فكما أنّ سؤاله عارض دليله؛ فدليلُ المستدلّ يُعارض السؤال، والدّليل إذا عارض السؤال فقد أوقفه، وإيقافُ السؤال إبطالٌ له.

أما الجواب عن كلماتهم:

أما قولهم: (شرط السائل أن يكون هادمًا لا بانيًا)، مُسلّم، وهو بسؤال المعارضة هادم وناقض، فإنا بيّنا أنّ السؤال الصحيح ما أبان به فَقْدَ شرطٍ من شرائط الدّليل، وقد بان بالمعارضة فَقْدُ شرط من شرائط العلة من الوجه الذي ذكرناه.

وبهذا نعترض على قولهم: (إنّ السائل قد سَلَّم للمستدل رُتبة الاستدلال، فلا يجوز له أن يرجع عن ذلك)، فنقول: لا نُسلِّم أنّه صار بالمعارَضة راجعًا عما سَلَّم، وإنما بالمُعارَضة يَبطُلُ دليلُه ويُبيّن فقدَ شرطٍ من شرائطه، مع إصراره على تسليم رُتبة الاستدلال. فبان أنه بالمعارضة ما تَصدَّى لرتبةِ الاستدلال؛ بل هو باق في معرض السائلين كما كان.

وأما قولهم: (إنه كما عارض السؤالُ الدليلَ، عارضَ الدليلُ السؤال، فيقف، وإذا وقف السؤال بطل). قلنا: لا نُسلِّم أنّ إيقاف السؤال إبطالٌ له، وهذا لأنّ السائل لم يكن غَرَضُه من إيراد السؤال العمل به حتى إذا وقف يُقال: بطل، وإنما كان غرضه من السؤال هدم قاعدة المستدلّ وإبطال دليله، بخلاف المستدل، فإنّ مقصوده من ذكرِ الدليل العمل به، فإذا وقف بطل في نفسه وفاتَ غرضه منه، فافترقا.

❁ ❁ ❁

فَصْلٌ

إذا ثبت أنّ سؤال المعارضة صحيح مقبول، فنتكلم الآن في تفاصيله وكيفية الأجوبة عنه، **فنقول**:

اعلم أنّ المعارضة تَجرِي في النّصوص، وفي العمومات، وفي الظواهر، وفي الأقيسة.

والذي يَجري في الأقيسة، فهو على ثلاثة أضرب:

ضربٌ يُخالِفُ المعارِضُ في أصله وحكمه وفرعه.

وضربٌ يُوافقه في أصله ويخالفه في وصفه وحكمه، فذلك سُمِّيَ «**القَلْب**».

وضربٌ يَذكر فيه علة الأصل وفقدانها في الفرع، مثل أن يقول: المعنى في الأصل كيت وكيت، ولم يُوجَد هذا المعنى في مسألتنا، فذلك سُمِّي «**سؤال الفَرْق**».

أما ما يُساوِيه في الأصل والفرع والحكم، فغير مُتصوَّر ولا مقبول.

أما معارضة النصوص، فمثل أن يَتمسّك المستدلّ بنص، إما بآيةٍ أو خبر، فيُعارِضه السائلُ بنصٍ آخر، إمّا من كتابٍ أو سُنَّة.

فطريق جوابه من وجهين:

أحدهما: أن يقدح في راويه ويطعن في ناقله، فيقول: راوي هذا الخبر فلان بن فلان، وهو غير ثقة.

الثاني: أن يُبيّن تاريخه ويقول: هذا الخبر الذي رَوَيْتَه أيها السائل، متقدم والخبر الذي رَوَيْتُه متأخر، والمتأخر ينسخ المتقدم لا محالة.

أما معارضة العمومات، فهو مثل أن يتمسك المستدل في «مسألة المرتدة» بعمومٍ وهو قوله ﷺ: «**مَن بدَّل دينه فاقتلوه**»[1].

فيعارضه السائل بعامٍ آخر، وهو ما رُوِيَ أنّ النبي عليه السلام مرَّ بامرأةٍ مقتولة،

---

(١) رواه البخاري (٦٩٢٢) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

فقال: «**ما بالها قُتلت وإنها لا تُقاتِل**»[١]، فهذا يدلّ على أنّ المرتدّة لا يجوز قتلها ما لم يصدر منها القتال.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن يَقدَح في راويه ويَجرَحَ ناقله ويقول: رواه فلان، وهو كذّاب أو وضّاع إنْ عَلِم ذلك.

الثاني: أن يُبيِّن تاريخه وأنّ الذي رواه السائل مُتقدِّم، والذي تمسّك به متأخر، والمتأخر ناسخٌ للمتقدم.

وأما معارضة الظواهر، فهو مثل أن يستدل الشفعوي في «مسألة قتل المسلم بالذِّمي» بما رُوِي أنّه ﷺ قال: «**لا يُقتلُ مؤمن بكافر**»[٢].

فيعارضه السائل بظاهرٍ آخر، وهو ما رَوَى عليّ بن أبي طالب أنّ النبي ﷺ أقادَ مُسلمًا بكافر، وقال: «**أنا أحقّ من وَفَى بذِمَّته**»[٣]، وهذا ظاهر في وجوب القصاص على المسلم بقتل الذِّمي.

فجوابه من الوجهين اللّذْين[٤] **ذكرناهما:**

أحدهما: أن يقدح في راويه إن كان له ذلك.

---

(١) رواه أبو داود (٢٦٦٩)، وابن ماجه (٢٨٤٢)، من حديث رباح [وقيل: رياح] بن الربيع. ورواه سفيان الثوري ـ كما في رواية ابن ماجه ـ، فسمى الصحابي حنظلة الكاتب. والأول هو المحفوظ، «**التاريخ الكبير**»، للبخاري (٣/ ٣١٤). قال البيهقي: «هذا إسناد لا بأس به»، «**المعرفة**» (١٣/ ٢٥١).

(٢) رواه البخاري (٦٩١٥)، من حديث عليّ رضي الله عنه، ولفظه: «**مسلم**»، ورواه أبو داود (٤٥٣٠)، والترمذي (١٤١٢) بلفظ: «**مؤمن**».

(٣) أخرجه يحيى بن آدم في «**الخراج**» (٢٣٨)، وأبو داود في «**المراسيل**» (٢٥٠) من حديث عبد الرحمٰن بن البيلماني مرسلًا. قال الإمام أحمد: «ليس له إسناد»، «**أحكام أهل الملل**»، للخلال (٩٠٦). وانظر: «**العلل**»، للدارقطني (١٤/ ٦٩)، و«**السنن الكبير**»، للبيهقي (١٦/ ١٨١ ـ ١٨٤). **ولا أعرفه عن عليّ**، ولكن رواه البيهقي في «**السنن الكبير**» (١٦٠١٦) من حديث ابن البيلماني عن ابن عمر به. وقال البيهقي: «هذا خطأ».

[٤] في الأصل: (الذين).

الثاني: أنْ يُبيّن تاريخ الحديثين وأنّ خبره متأخّر، وخبر خصمه متقدّم، والمتأخّر ينسخ المتقدّم.

ووجه ثالث: أنّ للمستدل أنْ يُعارِض خبر السائل بخبرٍ آخر، أو يتأوَّله بدليلِ الخبر الذي ذكره أولًا.

واختلف العلماء في أنّ السائل هل له أن يُعارِض الخبر الذي ذكره المستدلّ ثانيًا، بخبر آخر أو يتأول الخبر الذي ذكره أولًا بالخبر الذي ذكره في الابتداء؟!

منهم قال: ليس للسائل المعارضة مرّة ثانية؛ لأنّ هذا تسلسل ولا يتحصّل[١].

ومنهم من قال: له ذلك، بدليل الدّفعة الأولى.

وهل له أن يتأوّل بعد ما سبق منه معارضة(٢)؟!

منهم من قال: له ذلك، كما إذا كان متأوّلًا في حالةِ الابتداء.

ومنهم من قال: ليس له الاشتغال بالتأويل في النَّوبة الثانيةِ بعدما سمع منه المعارضة في النَّوبة الأُولى، اللَّهُمَّ إلا إذا شَرَع في الكلام في النَّوبة الأخرى شُرُوع متأوّلٍ بأنْ قال: أيها المستدلّ أُأَوِّلُ خبركَ وأحمله على المحمل الفلانيِّ بدليل الخبر الفلانيِّ. أما إذا أعرض عن ذكر التأويل وتَصدَّى في معرض المعارضةِ ثم اشتغل بالتأويلِ في الأخير عُدَّ منقطعًا.

ومثاله: ما استدل أصحابنا في أنّ الخُضروات لا زكاة فيها، بقوله ﷺ: «**ليس في الخضروات صدقة**»(٣).

---

[١] في الأصل: (ينحصل)، والمثبت أولى.

(٢) نسب في «**المسودة**» (ص: ٤٤٥) حكاية الخلاف لابن برهان.

(٣) رواه البزار في «**المسند**» (٣/١٥٦)، والطبراني في «**الأوسط**» (٥٩٢١)، من حديث الحارث بن نبهان عن عطاء بن السائب، عن موسى بن طلحة بن عبيد الله، عن أبيه.

ورواه عبد الرزاق في «**المصنف**» (٧١٨٥)، من حديث موسى بن طلحة مرسلاً، وهو الصواب، قال البزار: «رواه جماعة عن موسى بن طلحة مرسلاً، ولا نعلم أحدًا قال =

فأصحاب أبي حنيفة عارضوا بقوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر، وفيما سُقِيَ بالسَّواني**(١) **أو النَّضح**[٢] **نصف العشر**»(٣)، وهذا عامٌّ في الخضروات وغيرها.

فأصحابنا قالوا: [نُأوِّل][٤] خبركم هذا ونحمله على غير الخضراوات، بدليل خبرنا.

فليس لأصحاب أبي حنيفة بعد ذلك أن يُأوِّلوا الخبر الذي رويناه، ويقولوا: مراده ومعناه ليس في الخضراوات صدقةٌ يأخذها الإمام، بدليل خبرنا، وهو قوله: «**فيما سقت السماء العشر**»، فإنهم شرعوا في كلامهم أولًا شُرُوع مُعارِض، فلا نقبل منهم الرّجوع عن المعارضة والإقبال على التأويل، اللَّهُمَّ إلا إذا شرعوا في الكلام شُرُوع مُؤوِّل، وقالوا: أراد به صدقة يأخذها الإمام، بدليل خبرنا، وهو قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**». فأمّا مهما[٥] تَصدّى في معرض المعارضة، فليس له أن يتصدى بعد ذلك للتأويل والتخصيص أصلًا وألبتة.

أما معارضة الأقيسة:

أما الضرب الأول: وهو أن يخالفه في أصله ووصفه وحكمه. **فمثاله**:

ما قال أصحاب أبي حنيفة في «مسألة إزالة النجاسة» مائع طاهر، فينبغي أن يجوز إزالة النجاسة به، قياسًا على الماء.

= فيه: عن موسى عن أبيه، إلا الحارث بن نبهان». انظر: «**سؤالات البرذعي**» (ص: ١٨٠ ـ ١٨١)، و«**العلل**»، للدارقطني (٤/ ٢٠٣ ـ ٢٠٤)، و«**العلل المتناهية**»، لابن الجوزي (٢/ ٧).

(١) واحدها السانية: الإبل التي يُستقَى عليها، وهي النواضح كذلك. «**غريب الحديث**» لأبي عبيد (١/ ٧٠)، و«**العين**» (٧/ ٣٠٢).

[٢] في الأصل: (نضح)، والمثبت أشبه.

(٣) رواه مسلم (٩٨١)، من حديث جابر. ورواه البخاري (١٤٨٣)، من حديث عبد الله بن عمر.

[٤] طمس شديد في المصورة ولعله ما قدّرت.

[٥] كذا.

فيقول المعارض: هذا يعارضه أنّه مائع لا يرفع الحدث فلا يرفع الخبث، قياسًا على الدّهن والمرقة.

فطريق الجواب: أن نتكلّم عليه بكل ما نتكلم على سائر الاقيسة من المنع والمطالبة والقول بالمُوجَب وعدم التأثير والكسر والنقض وفساد الوضع والمطالبة بإجراء العلة في معلولاتها والمعارضة، وما شاكل ذلك من سائر أنواع الأسئلة.

والضرب الثاني: وهو أن يوافقه في أصله، ولكن يخالفه في وصفه وجنسه ـ وهو الذي يسمى قلبًا ـ، فينقسم إلى أربعة أقسام:

إلى قَلْبٍ بذكر حكمٍ مقصود.

وإلى قلب بذكر التسوية.

وإلى قلبٍ بجعل العلة معلولًا والمعلول علة.

وإلى قلبٍ بتغير وصف.

أما القسم الأول ـ وهو القَلب بذكر حكمٍ مقصود ـ، **فمثاله**:

ما قال أصحابنا في «مسألة بيع الفضولي»: تصرف في ملك الغير من غير ولاية ولا استنابة، فينبغي أن لا يصح تصرفه، الذي **يدلّ عليه**: الشِّرى، فإنه لا يصح، كذلك البيع[١].

فيقول المعارض: أقلب هذا فأقول: تصرف في ملك الغير من غير ولاية ولا استنابة، فوجب أن لا يلغو، قياسًا على الشراء، فإنه ما لغى؛ بل صح في حقّ نفسه، كذلك البيع ينبغي أن لا يلغو؛ بل يصح في حقّ نفسه.

فالجواب: أن نتكلّم عليه بكل ما نتكلم به على سائر الأقيسة من المنع والمطالبة والنقض وهلم جَرّا.

وله أن يقلب هذا الكلام عليه ثانيًا، ويقول: إذا كنت عَلَّلتَ بصحة التصرف في حقّ نفسه، فلا تَحتاجُ إلى قولك: «من غير ولاية ولا استنابة»،

---

[١] كذا، وكأن في العبارة سقطًا.

فإنه يكون لغوًا لا فائدة [فيه][١] وحشوًا في البَيْن لا طائل تحته. يبقى قولك: «تصرف في ملك الغير»، فينبغي أن لا يصح تصرفه في حقِّ ذلك الغير، قياسًا على الشراء، فإن شراءه ما صح [في][٢] حقّ ذلك الغير، كذلك ها هنا.

وأمَّا القسم الثاني ـ وهو القَلْب بذكرِ التسوية ـ، **فمثاله**:

ما قاله أصحاب أبي حنيفة في النية في الوضوء: طهارة بمائع، فلا تفتقر إلى النية، قياسًا على إزالة النجاسة.

فيقول المعترض: أقلب هذا عليكم وأقول: طهارة تُراد للصلاة، فيُسوَّى بين جامدها ومائعها، قياسا على الاستنجاء.

فللمستدل في دفع هذا **طريقان**:

أحدهما: أن يدفع قياس التسوية ويقول: قياس التسوية باطل من **وجهين**:

• **أحدهما**: أنّك[٣] جعلت التسوية حكم دليلك، وحكم الدليل لا بدّ وأن يكون معلومًا مُبيَّنًا، والتسوية ها هنا مُبهمة مُجملة، لا يُدرَى أفي وجوب النية يستويان أم يستويان في انتفاء النية؟! كيف والتسوية التي تثبت في الاستنجاء بين الجامد والمائع إنما تثبت في انتفاء النية؟! كيف ولا[٤] يُدرَى أهي ثابتةٌ في محلِّ النِّزاعِ فيما يرجع إلى إسقاط النية، أو فيما يرجع إلى إيجاب النية؟! والأمران محتملان، والترجيحُ لجانبِ تساويهما في الإسقاط، كما في الاستنجاء.

• **الوجه الثاني**: أنّ الاستواء في الأصل المَقيس عليه تأثيره في إسقاط النّية، وأنت تُريد التسوية بينهما في الفرع في إيجاب النّية، فكأنك قِست الوجود على العدم، والوجوبَ على عدم الوجوب، والثبوتَ على الانتفاء،

---

[١] زيادة يقتضيها السياق. وقوله: (فائدة) تكرر في الأصل.

[٢] زيادة يقتضيها السياق.

[٣] في الأصل: (ان)، والمثبت أشبه.

[٤] في الأصل: (فلا)، والمثبت أشبه.

وهذا قياسٌ باطل؛ لأنّ شرطَ القِياس اتحاد الحكم واتحاد الرّابِطة، فمهما تَضادّ الحكمان واختلف الرّابطتان، فقد اختلف نظم القياس.

هذا **أحد طريقي** دفع السؤال.

الطريق الثاني: بعد قبول قياس التسوية أن نتكلّم عليه بكلّ ما نتكلّم [به] على سائر الأقيسة، من المنع والنقض والمطالبة وما شاكل ذلك.

وأما القسم الثالث ـ وهو القَلْبُ بجعل العلة معلولًا والمعلول علةً ـ، **فمثاله**:

ما قال أصحابنا في «مسألة ظِهار الذِّمي»: من صَحّ طَلاقه صحّ ظِهاره، قياسًا على المُسلم.

فيقول المعارض: أقلب هذا عليك وأجعل عَلَّتك معلولًا ومعلولكَ علة؛ فأقول: من صح ظِهاره صَحّ طلاقه، والذِّمي لا يصح ظِهاره، فلا يصح طلاقه، وهذا لأنّ العلة مهما صارت معلولًا بطلت في نفسها، وكذلك المعلول إذا صار علة بطل؛ لأنّ العلة مُؤثّرةٌ والمعلول أثر، والشيءُ الواحدُ استحال أن يكون مؤثرًا وأثرًا، مُوجِبًا ومُوجَبًا.

وطريق الجواب أن يقول: اعلم بأنّ جعل العلة معلولًا والمعلول علة لا يُبطل العلة ولا يُخل بالدليل؛ لأنّ أقصَى ما في الدّليل أنه استدلال بحكم على حكم، والاستدلال لا يختص بأحد الجانبينِ وأحدِ الحكمينِ حتى يُقالَ: إنه يبطل بالقَلْب، وإنما الاستدلال قائم بالطريقين جميعًا ثابتٌ في الجانبين وفي الحكمين معًا، فكما يُستدلّ بذلك الحكم على هذا الحكم، جاز أنْ يُستدلَّ بهذا الحكم على ذلك الحكم، فتارةً يُستدلّ بصحة الطّلاق على صحة الظِّهار، وتارةً بصحة الظِّهار على صحة الطّلاق، وهذا لا يُوجِب إخلالًا بوصفِ الاستدلال أصلًا.

وقولك: «إنّ العلة مُؤثِّرة، فإذا صارت معلولًا صارت أثرًا، والمؤثِّر إذا انقلب أثرًا بطل تأثيره». قلنا: هذا إنما يتمشَّى في العلل العقلية، فإنها مُوجِبات للأحكام بذواتها، فلا يجوز جعلها مواجِب[١]، بخلاف علل الشرع،

---

[١] جمع مُوجب، وهذا تعبير شائع على ألسنة الفقهاء.

فإنّها أماراتٌ على الأحكام مَحضة. وكما يجوز أن يُجعل أحدُ الحكمين أمارةً على الآخر، جاز أن يُجعل الآخر أمارةً على المنصوب أوَّلًا أمارةً. وصار هذا كالغَيْم، فإنه دليل المطر، ثم المطر أيضًا دليلٌ على الغَيْم، فكون الغَيْم أمارةً على المطر لم يمنع من كون المطر أمارة عليه، فكذلك في مسألتنا ولا فرق بينهما

أما القسم الرابع ـ وهو القلب بتغير وصف ـ، **فمثاله**:

ما قال أصحاب أبي حنيفة في النِّية في الوضوء: طهارة عَيْنِيَّة، فلم تفتقر إلى النية؛ كإزالة النجاسة.

فيقول المعترض: أقلبُ هذا الكلامَ فأقول: طهارةٌ حُكميّةٌ فتفتقرُ إلى النِّية، قياسًا على التيمم.

والجواب عنه: أن نتكلّم عليه بكل ما نتكلم به على القياس، من المنع والمطالبة والنقض، وما شاكل ذلك من أنواع الاعتراضات التي عددناها.

هذه أقسام سؤال القلب.

وأما الضرب الثالث: وهو أن يَذكر العلة في الأصل وفقدانها في الفرع، **مثل أن يقول**: المعنى في الأصل كَيت وكَيت، وهذا المعنى لم يُوجَد في محلِّ النِّزاع، فلا[١] يَثبُتُ الحكم، **فذلك هو الذي يُسمَّى «الفرق»**.

فمن ردَّ سؤال المعارضة ردَّ سؤال الفرق أيضًا. **ومن قَبِل سؤال المعارضة**، فقد خالف في سؤال الفرقِ مُخالفة ظاهرة، **وانقسم الناس فيه إلى قسمين**:

فمنهم من قال: إنّ سؤال الفرق باطل، وذلك لأنه لا يجب على المستدلّ أن يَجمع بين الفرع والأصل في جميع الأوصاف والأحكام والنعوت، إذ لو تَساوَى الأصل والفرع في جميع الأحكام والأوصاف من كلِّ وجهٍ لَمَا كان أحدهما أصلًا والآخر فرعًا ولَمَا تعددا بل اتحدا، فإنّ

[١] في الأصل: (ولا)، والمثبت أشبه.

النّبيذ لو كان مُعتصرًا من العِنَب ما كان نبيذًا؛ بل كان خمرًا كغيره، فعلمنا قطعًا ويقينًا أنّ شرط الإلحاق والقياس والاعتبار: تساوي الأصل والفرع في أوصافٍ خاصة، أو أحكامٍ مقصودةٍ وخصائص معلومة، أو في أوصافٍ مُناسِبة مُخِيلة مُؤثِّرةٍ فحسب، فأمّا أن يتساويا في كلِّ وجهٍ حتى في أوصافٍ غريبة عامة أجنبية عن الحكم، فكلّا[١] أن يكون ذلك شرط القياس. **وهذا لِمَا قلنا**: وهو أنّ شرط القياس أن يتغاير الأصل والفرع، وإنما يتغايران أنْ لو اختلفا من وجهٍ أو من وجهين، فأمّا أنْ يتحدا ويتماثلا من كل وجه، فليس ذلك شرطًا.

ومنهم من قال: إنّ سؤال الفرق سؤال صحيح، وذلك أنّا لا نَقتنِعُ في الفرق بوصفٍ عامٍّ غريبٍ أجنبيٍّ عن الحُكم، وإنّما المُعتبر في سؤال الفرق أن يُظهر السائل فرقًا بين الأصل والفرع في وصفٍ مُخيل مُناسب، أو شرطٍ من شرائط الدّليل.

وذلك مثل أن يَستدلّ في قتل الخطأ فيقول: قتلٌ فينبغِي أن يُوجِب القصاصَ قياسًا على قتل العمد.

فيقول المعترض: فَرْقٌ بين القتلين، فإنّ المعنى في قتل العَمد أنّه جريمة وجِناية، والقِصاص عُقوبة، والجنايات لائقة بالعقوبات، بخلاف الخطأ، فإنه ليس بجناية ولا عدوانية فيه أصلًا، فلِمَ قلتَ: إنّ القصاص إذا وجب في قتل وهو عدوان، ينبغي أن يجب في قتل ليس بعدوان، وبينهما بَوْنٌ بعيدٌ من الوجه الذي ذكرناه؟! فمثل هذا الفرق يقبل؛ لأنّه بانَ أنّ المستدلّ قد أخلّ بوصفٍ مُخِيل مُناسب مُؤثِّر. وأما ما عدا ذلك من الفروق العابرة إلى الأوصاف الغريبة الأجنبية عن الحكم فلا التفات إليها بحال.



[١] كذا.

فَصْلٌ

الفارِقُ هل له أن يَقتَصِر على قوله: «المعنى في الأصل كيت وكيت»، أم يحتاج إلى أن يَعكس في الفرعِ فيقول: «وذلك المعنى مفقودٌ في مَحلِّ النِّزاع»؟! **فقد اختلف العلماء فيه:**

منهم من قال: يجوز له الاقتصار على بيان المعنَى في الأصل وإن لم يعكسه في الفرع.

ومنهم من قال: ما لم يعكسه في الفرع ولم يقل: «ذلك المعنى مفقودٌ في مسألتنا»، لا يكون كلامًا صحيحًا ولا فرقًا مستقيمًا ولا سؤالًا مقبولًا.



القول في الترجيحات

اعلم أنّ الترجيح على ضربين:

ضربٌ يَجرِي في المذاهب.

وضرب يَجرِي في الأدلة.

أما ترجيح المذاهب، فهو على نوعين:

نوع يجرِي بين العوامّ.

ونوعٌ يَجرِي بين الفقهاءِ الذين لم يَبلغوا رُتبة الاجتهاد.

أما النوع الجاري بين العوام، فهو:

كقول أصحاب أبي حنيفة: إنّ مذهب أبي حنيفة خيرٌ؛ لأنّه أقدم عهدًا وأكبر سنًّا، فإنّه شاهدَ التابعين ولَقِيَهُم. ولأنّه أكثرُ استنباطًا وأقوى رأيًا واجتهادًا، بخلاف الشافعي رحمة الله عليه، فإنّ درجته مُتقاصِرةٌ عنه.

وكقول أصحاب الشافعي: إنّ مذهب الشافعي رحمة الله عليه خيرٌ، وذلك لأنه من قريش، وقد قال ﷺ: «**قَدِّموا قريشًا، ولا تتقدموها**»[1]، وقال صلوات الله عليه: «**ألا إنّ الأئمة من قريش**»[2]. ولأنّه صاحبُ حديثٍ عمل

---

(١) رواه عبد الرزاق في «**المصنف**» (١٩٨٩٣)، وابن أبي شيبة في «**المصنف**» (٣٤٥٦٥)، وابن أبي عاصم في «**السُّنَّة**» (١٥١٥، ١٥٢١)، من حديث معمر عن الزهري عن ابن أبي حثمة الأنصاري.

وابن أبي حثمة هذا، في رواية عبد الرزاق: سليمان، وعند غيره: سهل. وهو منقطع على الوجهين، قال البيهقي: «هذا مرسل، وروي موصولاً وليس بالقوي»، «**السنن الكبير**» (٦/ ٨١).

ورواه من وجه آخر الشافعي في «**الأم**» (٢/ ٣٠٩)، من حديث ابن أبي فديك، عن ابن أبي ذئب، عن محمد بن شهاب الزهري مرسلًا، فلم يسم ابن أبي حثمة.

وروي من وجوه أخرى موصولاً عند أحمد في «**فضائل الصحابة**» (١٠٦٦)، وابن أبي عاصم في «**السُّنَّة**» (١٥١٩، ١٥٢٠)، والبزار في «**المسند**» (٢/ ١١٢)، وأبي نعيم في «**لحلية**» (٩/ ٦٤). ولا يثبت فيه شيء، والعمدة فيه مراسيل. وانظر: «**شرح مشكل الوسيط**» (٢/ ٢٤٥)، و«**البدر المنير**» (٤/ ٤٦٦).

(٢) الحديث بهذا اللفظ رُوِي من وجوه: أحسنها ما رواه النسائي في «**السنن الكبرى**» =

بالأحاديث وعَرَفها غاية المعرفة وحفظ كثيرها، وعَرَف علم القرآن وتفسيره وتأويله، والأقاويلَ والقراءةَ الواردة فيه حقَّ المعرفة. وأبو حنيفة بمعزل عن هذا كله.

وأما الترجيح بين العلماء في المذاهب، فهو:

كقول أصحاب أبي حنيفة: إنّ مذهب أبي حنيفة خير، وذلك أنّه أكثر عملًا بالأخبار والأحاديث، فإنه قَبِل المجاهيل والمقاطيع والمراسيل والمسانيد، وحافظ على أقوال رسول الله ﷺ غايةَ المحافظة.

وكقول أصحاب الشافعي: إنّ مذهب الشافعي خير، وذلك أنّ قواعد مذهبه وأصول كلامه أثبت وأتقن وأحكم، وذلك أنّه رتب الأدلةَ غاية الترتيب، قَدَّم الكتاب ثم السُّنَّة ثم الإجماع ثم القياس، ولم يسترسل فيها استرسال من يعمل بمُستَحسناتِ الطَّبْعِ، ومُستَحسناتُ الضمير وواقعاتُ[١] النفسِ تُقدِّم مرةً القياسَ على الخبر، ومرةً الخبرَ على القياس، ومرةً تُقدم الاستحسان.

وأما ترجيح الأدلة، فهو على ثلاثةِ أقسام:

قسم يَجري في الأسانيد.

وقسم يَجري في المتون.

وقسم يَجري في المعاني.

أما ترجيح الأسانيد، فمن خمسة عشر وجهًا:

الأول: أنّ يكون أحد الراويين صغيرًا والآخر كبيرًا، وإنما نعني بالصغير

= (٥٩٠٩)، والإمام أحمد في «**المسند**» (١٢٣٠٧)، وابن أبي عاصم في «**السُّنَّة**» (١١٢٠)، والبزار في «**المسند**» (٦١٨١) من حديث أنس.

وفيه كلام من جهة إسناده، انظر: «**العلل**»، للدارقطني (١٢/ ١٩)، و«**بيان الوهم والإيهام**» (٤/ ٣٥٨)، و«**تحفة الطالب**»، لابن كثير (ص: ٢٠٩)، و«**البدر المنير**» (٨/ ٥٣٠)، و«**التمييز**»، لابن حجر (٦/ ٢٦٩٧). وأما المعنى، فثابتٌ من وجوه في الصحيحين وغيرها.

[١] كذا العبارة في الأصل.

من كان صغيرًا حالة التحمل وكبيرًا حالة الأداء، والراوي الآخر يكون كبيرًا حالة التحمل والأداء جميعًا، فإنه تُقدَّم رواية الكبير على رواية الصغير.

ومثاله: أنا قَدّمنا روايةَ ابنَ عُمر حيث روى أنّ النبي ﷺ أفرد بالحج(١). على رواية أنس بن مالك حيث روى أنه قَرَنَ(٢)؛ لأنّ ابن عمر كان كبيرًا حالة التحمل، وأما أنس بن مالك كان إذ ذاك صغيرًا له ذؤابتان يَتولّجُ على النّساءِ وهن مُتَكَشِّفات لم يحتجبن عنه لصغره(٣).

الثاني: أن يكون أحد الراويين باشرَ القصة بنفسه ولابسها، والآخر لم يُباشرها، فإنّه تُقدَّم روايةُ المباشِر على روايةِ غيرِ المباشر.

ومثاله: روايةُ ميمونةَ حيث رَوَت: «إنّ النبي عليه الصلاة والسلام تزوجني وكان حلالًا»(٤)، قَدَّمناها على روايةِ ابن عباس حيث رَوَى أنّ النبي عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وكان مُحرِمًا(٥). فإنّها باشرت القصة بنفسها، وابنُ عباس أجنبي بعيدٌ عنها.

الثالث: أن يكون لأحد الراويين تَعلّق بالقصة، ولم يكن للراوي الآخر بها تعلق، فإنه تُقدّم روايةُ من له بالقصة تعلق.

ومثاله: أنّا قَدّمنا رواية أبي رافعٍ حيث رَوَى أنّ النبي ﷺ تزوج ميمونة وكان حلالًا(٦). على رواية ابن عباسٍ حين رَوَى أنّ النبي ﷺ تزوجها وكان

---

(١) رواه مسلم (١٢٣١). وانظر: «**السنن الكبير**» (٩/ ٣١١).

(٢) رواه مسلم (١٢٣٢). وانظر: «**جامع الصحيحين**» لأبي نُعيم الحداد الأصبهاني (٢/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤).

(٣) هذا قول ابن عمر حين أخبر بأن أنسًا يروي القِران، رواه الطبراني في «**مسند الشاميين**» (٢٧٤)، وابن جُمَيع الصيداوي الحافظ في «**معجم الشيوخ**» (ص: ٢٦٨ ـ ٢٦٩)، والبيهقي في «**السنن الكبير**» (٨٩٠٠).

(٤) رواه مسلم (١٤١١). وانظر: «**العلل الكبير**»، للترمذي (ص: ١٣١).

(٥) رواه البخاري (٤٢٥٨)، ومسلم (١٤١٠).

(٦) رواه الترمذي (٨٤١)، والنسائي في «**السنن الكبرى**» (٥٣٨١)، قال الترمذي: «حديث حسن، ولا نعلم أحدًا أسنده غير حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة، وروى مالك بن أنس [في «**الموطأ**» (١/ ٣٩٣)] عن ربيعة، عن سليمان بن يسار، أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال».

محرمًا. لأنّ أبا رافعٍ له بالقصة تعلق، فإنه كان سفيرًا في البين، بخلاف ابن عباس فإنه أجنبي بعيد.

الرابع: أن يكون أحد الراويين متقدم الإسلام، والآخر متأخر الإسلام، فإنا نُقدّم رواية من تأخر إسلامه على رواية من تقدم إسلامه.

ومثاله: أنّ أبا هريرة رَوَى أنّ النبي ﷺ قال: «**مَن مسّ ذكره فليتوضأ وضوءه للصلاة**»[١]، وقدمنا هذه الرواية على رواية قيس بن طَلْق بن علي حيث رَوَى أنّ النبي ﷺ قال للسائل عن هذه المسألة: «**هل هو إلا بضعة منك؟!**»[٢]. وذلك لأنّ قيسًا رَوَى عن أبيه طَلْق، وطَلْق بن عليٍّ كان متقدم الإسلام[٣]، فإنه دخل على النبي ﷺ بالمدينة والمسجد كان على عريشٍ لم يَتسع، فقال ﷺ: «**قَرِّبوا اليمانيّ من الطين، فإنه أحسنكم له مَسًّا**»[٤]، فأمّا أبو هريرة، من متأخري الإسلام، فإنه أسلم عام فتح خَيْبَر. فقدمنا روايته لهذه العلة، وإليه الإشارة بقول ابن عباس: «كنا نأخذ من أمر رسول الله ﷺ بالأحدث فالأحدث والآخر فالآخر»[٥].

---

(١) رواه الشافعي في «**الأم**» (٢/ ٤٣)، وحرب السيرجاني الكرماني في «**مسائله**» (٢٢٥)، والبزار في «**المسند**» (١٥/ ١٨٠)، وابن حبان في «**الصحيح**» (١١١٨)، والدارقطني في «**السنن**» (٥٣٢). والحديث ضعيف مرفوعًا، انظر: «**التمهيد**»، لابن عبد البر (٢/ ٢٤٢ ـ ٢٤٤).

ورواه البخاري في «**التاريخ الكبير**» (٢/ ٢١٦)، وابن المنذر في «**الأوسط**» (١/ ٣٠١) من قوله ولم يرفعه. **وهو أشبه**. انظر: «**العلل**»، للدارقطني (٨/ ١٣١). وروى عبد الرزاق في «**المصنف**» (٤٣٦) عنه من رأيه أنه لم ير منه وضوءًا. وفي الباب أحاديث أخرى لا تخفى.

(٢) رواه أبو داود (١٨٢)، والترمذي (٨٥)، والنسائي (١٦٥)، وابن ماجه (٤٨٣). قال الترمذي: «هذا الحديث أحسن شيء رُوِي في هذا الباب».

(٣) انظر: «**الصحيح**»، لابن حبان (٣/ ٤٠٥).

(٤) رواه أحمد في «**المسند**» (٣٩/ ٤٦٣)، وابن حبان في «**الصحيح**» (١١٢٢). وانظر: «**الطبقات الكبير**» (٨/ ١١٢).

(٥) أخرجه بنحوه مالك في «**الموطأ**» (١/ ٣٤٠ ـ ٣٤١)، ومسلم (١١١٣)، من حديث ابن شهاب، عن عُبيد الله، عن ابن عباس. وهو من قول ابن شهاب الزهري كما جاء =

الخامس[1]: أن يكون أحد الراويين فقيهًا أو أفقه من الآخر، فإنه تُقدّم رواية الفقيه والأفقه.

مثاله: أنّ عائشة رَوَت أنّ النبي ﷺ كان يجامع نساءه ويصبح صائمًا وهو جُنُب[2]. فقدّمنا روايتها هذه على رواية ابن عباس حيث رَوَى أنّ النبي ﷺ قال: «**من أصبح جُنُبًا فلا صوم له**»[3]، وكان من مذهب ابن عباس أنّ من أصبح جُنُبًا بطل صومه، فقدمنا رواية عائشة على هذه الرواية منه؛ لأنها فقيهة أو أفقه من غيرها.

السادس: أن يكون أحد الخبرين أكثر رواة من الآخر، فإنا نُقدّم الخبر الذي كثر رواته.

ومثاله: رواية عائشة في أنّ التغليس أفضل حيث رَوَت أنّ النبي ﷺ كان يُصلّي وأزواجه ينصرفن من المسجد متلفعات بمروطهن لا يُعرفن من الغَلَس[4]، وفي بقية الروايات «من الغَبَس[5]»[6]. فقدَّمنا هذه الرواية على

= مُبيّنًا في «**صحيح البخاري**» (٤٢٧٦)، ومسلم (٢/ ٧٨٥). وانظر: «**فتح الباري**»، لابن حجر (٤/ ١٨١).

(١) هذا الوجه في «**البحر المحيط**» (٦/ ١٥٣)، عن ابن برهان، وتعقبه فيه. ونقل عن ابن دقيق العيد: «هذا لا ينبغي تمثيله بالصحابة تأدبًا». ولكنه سمى أبا هريرة مكان ابن عباس.

(٢) رواه البخاري (١٩٢٦)، ومسلم (١١٠٩).

(٣) ما تقدم.

تنبيه: ابن عباس هو الفضل، فإنه الذي روى ذلك كما نقله عنه أبو هريرة في الحديث المتقدم، وليس عبد الله بن عباس. ولو ذكر المصنف أبا هريرة لكان أولى.

(٤) رواه البخاري (٥٧٨)، ومسلم (٦٤٥).

[٥] كذا في الأصل بالسين المهملة. انظر ما سيأتي.

(٦) أما بالمهملة، فانظر: «**مشارق الأنوار**»، لعياض (٢/ ٣٢٤)، و«**مطالع الأنوار**»، لابن قرقول (٥/ ١٢٥). **واختلف الناس فيها**، فأنكرها أحمد بن عمران الأخفش، والأكثر أنهما لغتان. ثم قال ابن الأعرابي: «الغبش ـ بشين معجمة ـ: ما يلي الصبح. وبغير إعجام: أول ظلام الليل»، «**البارع في اللغة**»، لأبي علي القالي البغدادي (ص: ٣٦٧).

والمشهور أنهما بمعنى. انظر: «**غريب الموطأ**»، للأخفش (ص: ٥٨)، و«**الأزمنة**» =

رواية من روى أنّ النبي ﷺ قال: «**عليكم بالإسفار**»[١]، أو «**أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر**»[٢]. وذلك أنّ رواة «التغليس» أكثر عددًا من رواة «الإسفار»[٣]، فقدّمنا الأكثر على الأقل.

ثم للعلماء فيه خلاف: **منهم** من رَجّح بكثرةِ العدد في باب الرّواية، ولم يُرجِّح في باب الشهادة، **وهو مذهبنا**. ومنهم من لم يُرجِّح بكثرة العدد لا ها هنا، ولا هناك.

السابع[٤]: أنّ يكون أحد الرّاويين أكثر صحبة مع النبي ﷺ، والآخر أقل، فإنا نقدم رواية الأكثر صحبة وطال عهده بالنبي ﷺ على رواية من قَلَّت صحبته وقَرُبَ عَهده.

ومثاله: أنا قدمنا رواية علي بن أبي طالب في أنّ الجُنُب لا يجوز له قراءة القرآن حيث رَوَى: «أنّ النبي ﷺ كان لا يحجزه عن قراءة القرآن شيءٌ سوى الجَنابة»[٥]. على رِواية ابن عباس حيث رَوَى عن النبي ﷺ جوازَ قراءة القرآن للجُنُب[٦]. وهو مذهبه[٧]. وذلك أنّ عليًّا أكثر صحبة للنبي ﷺ من ابن عباس، فكانت روايته مُقدَّمة.

= لقطرب (ص: ٥١)، و«**تهذيب اللغة**» (٨/ ٣٧، ٣٩)، و«**التعليق على الموطأ**»، للوَقَّشِي (١/ ١٦ ـ ١٧).

وبالشين أكثر وأشهر، هكذا جاء في رواية إسحاق بن راهويه «**المسند**» (٥٩١)، والسَّراج في «**المسند**» (٦٢٣)، وأبي عوانة الإسفراييني في «**المستخرج على صحيح مسلم**» (١١٣٦). وانظر: «**غريب الحديث**» لإبراهيم الحربي (٢/ ٦٦٣)، و«**غريب الحديث**»، للخطابي (٢/ ٢٨٢).

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(٢) رواه الترمذي (١٥٤)، والنسائي (٥٤٩)، وأبو داود (٤٢٤) [ولفظ أبي داود: «**أصبحوا بالصبح**»]، من حديث رافع بن خديج. قال الترمذي: «حسن صحيح».

(٣) انظر: «**اختلاف الحديث**»، للشافعي (ص: ١٦٢ ـ ١٦٦).

(٤) هذا الوجه في «**البحر المحيط**» (٦/ ١٥٤)، عن ابن برهان.

(٥) تقدم (ص: ٢٠٠).

(٦) لم أقف عليه.

(٧) قال البخاري: «ولم يرَ ابن عباس بالقراءة للجنب بأسًا»، «**الصحيح**» (١/ ٦٨) [ط. السلطانية]. وانظر: «**تغليق التعليق**»، لابن حجر (٢/ ١٧١).

الثامن: أن يكون أحد الراويين أحسن سياقةً للحديث من غيره، فإنا نقدم رواية مَن حسنت سياقته للقصة على غيره.

مثاله: أنّ جابر بن عبد الله ساق حج النبي عليه السلام من حين ما خرج من المدينة إلى أن عاد إليها ولم يُخِلّ بشيء من ذلك(١). فإنا قدّمنا روايته على روايةِ ابن عباس وأنس(٢)، فإنّهما ما كانا في حُسنِ السِّياقة مثل جابر.

التاسع(٣): أن تكون الرواية مختلفة عن أحد الراويين، والرّاوي الآخر لم تختلف عنه، فإنا نُقدّم رواية من لم تختلف روايته على رواية من اختلفت روايته.

مثاله: ما رَوَى ابن عمر في «مسألة الاستئناف في الزكاة»، أنّ النبي ﷺ قال: «**إذا بلغت الإبل مائة وعشرين استقرت الفريضة**»(٤). قدمنا هذه الرواية على رواية أبي بكر بن عبد الله[٥] بن عمرو بن حزم حيث رَوَى أنّ النبي ﷺ قال: «**إذا بلغت الإبل مائة أحد وعشرين استؤنفت الفريضة**»(٦)، وذلك لأنّ ابن عمر ما اختلفت عنه الرواية، بخلاف أبي بكر بن عمرو بن حزم، فإنّ الرواية عنه قد اختلفت: تارةً رُوِي عنه هكذا وبهذا اللفظ. وتارةً رُوِى الاستقرار(٧).

---

(١) رواه مسلم بتمامه (١٢١٨).

(٢) رواياتهما في هذا الباب مبثوثة في كتب الحج والمناسك من الصحيحين والسنن وغيرها، فلا نطيل بذكرها.

(٣) هذا الوجه في «**البحر المحيط**» عن ابن برهان، مع الإشارة لاختياره ومثاله. وذكره مختصرًا القرافي في «**النفائس**» (٨/ ٣٦٨١).

(٤) رواه أبو داود (١٥٦٨)، والترمذي (٦٢١)، وابن ماجه (١٧٩٨) من حديث سفيان بن حسين، وسليمان بن كثير، عن محمد بن شهاب الزهري، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه. قال الترمذي: «حديث حسن... وقد رَوَى يونس بن يزيد وغير واحد عن الزهري، عن سالم هذا الحديث ولم يرفعوه، وإنما رفعه سفيان بن حسين». قلت: قد توبع، كما علمت. ولذا قال البيهقي: «حفظه سليمان بن كثير وسفيان بن حسين»، «**المعرفة**» (٦/ ٢٤).

[٥] كذا، وإنما هو: أبو بكر بن محمد.

(٦) انظر: «**الأموال**»، لأبي عبيد (٩٣٤)، و«**المعرفة**»، للبيهقي (٦/ ٢٥ ـ ٣٠).

(٧) وهو الأشهر والأكثر، انظر: «**الأموال**»، لأبي عبيد (٩٣٩، ٩٤٠).

من أصحابنا من قال: إنما كان تقديم رواية من لم تختلف الرواية عنه؛ لأنه أكثر رواة؛ لأنه رواه ابن عمر ورواه أبو بكر بن عمرو بن حزم أيضًا. أما من اختلفت الرواية عنه، فما رواه إلا واحد، ولهذا كان مرجوعًا عنه.

ومن أصحابنا من قال: لم يكن هذا التقديم من حيث كثرة الرواة، ولكن باعتبار أنّ اختلاف الروايات عنه تُوجِب قدحًا وتُثِير جَرحًا[1].

العاشر: أن يكون أحد الراويين أعرف بحال النبي ﷺ من غيره، فإنا نُقدّم رواية الأعرف.

ومثاله: رواية زوجات النبي ﷺ، فإنها مقدمة على رواية غيرهن؛ لأنهن أقرب وأعرف بحال الرّسول ﷺ.

الحادي عشر: أن يكون أحد الراويين من أهل مكة والمدينة، والآخر من غيرهم، فإنّ رواية أهل مكة والمدينة مقدَّمة على رواية غيرهم من الأعراب.

الثاني عشر: أن يكون أحد الراويين سمع عيانًا من غير حجاب، والراوي الآخر سمع من وراء حجاب، فإنّ رواية من سمع من غير حجاب تقدم لا محالة.

مثاله: أنا قدمنا رواية عروة حيث رَوَى عن عائشة أنها قالت: «أُعتِقت بريرةُ تحت عبد، فخيّرها رسول الله ﷺ ولو كان حُرًّا ما خيّرها»(٢)، على رواية الأسود، رَوَى عن عائشة، أنّ بريرة أُعتِقت تحت زوج حُرٍّ، فخيّرهَا رسول الله ﷺ(٣). وذلك أنّ عروة هو ابن أخت عائشة، وكانت هي خالته يَسمعُ الأحاديث عنها من غير حجاب، بخلاف الأسود فإنه كان يسمع من عائشة من وراء حجاب، فكان الترجيح لمن يَسمع من غير حجاب، على من يسمع من وراء حجاب.

---

[١] في الأصل: (حرجا)، تصحيف.

(٢) رواه مسلم (٩/١٥٠٤).

(٣) رواه البخاري (٦٧٥٤، ٦٧٥٨). قال البخاري: «قول الأسود منقطع»؛ يعني: أنه من رأيه وليس من روايته، فتكون من جملة المدرج.

الثالث عشر: أن يكون أحد الراويين أقرب إلى النبي ﷺ مكانًا من غيره، فإنا نُقدّم روايته على رواية من لم يَقرُب.

ومثاله: أنّا قدمنا رواية جابر بن عبد الله في الحج(١)، حيث رَوَى حجة رسول الله ﷺ وأفعاله وأقواله ومناسكه فيه، على روايةِ غيره؛ لأنّ جابرًا كان أقرب الناس إلى رسول الله مكانًا، ولهذا قال: «كنت آخذًا بزمام ناقة رسول الله فيسيل عليَّ لُعابُها»(٢)، وإذا كان أقرب إليه كان أعرف بحاله من غيره، ولهذا قال ﷺ: «**ليليني**[٣] **منكم أولو الأحلام والنُّهَى**»(٤)، وإنما أمر بذلك لينقل كل ما رآه[٥] وشاهده وعاينه.

الرابع عشر: أن يكون أحد الخبرين أكثر رواة، والآخر أوثق رواة، بعد أن تساويا في صفة العدالة، فإنّا نُقدِّم الأوثق رواة[٦] على الأكثر رواة.

من الناس من قال: لا يُقدّم الأوثق؛ بل يُقدّم الأكثر رواة. وهذا فاسد، والصحيح أنّ الترجيح للأوثق لا للأكثر.

الخامس عشر: أن يكون أحد الراويين أثبت من غيره فإنا نُقدِّم رواية الأثبت على غير الأثبت.

ومثاله: أنّا قدَّمنا رواية عُبيد الله بن عمر العُمَرِي، على روايةِ أخيه عبد الله بن عمر العُمَرِي في «مسألة الفارس والراجل»(٧)؛ لأنّ عُبيد الله أثبت

---

(١) تقدم قريبًا.

(٢) لم أقف عليه.

[٣] كذا.

(٤) رواه مسلم (٤٣٢/ ١٢٢، ١٢٣)، من حديث أبي مسعود وعبد الله بن مسعود.

[٥] في الأصل: (رواه)، والمثبت أشبه.

[٦] في الأصل: (الرواة)، والمثبت أشبه.

(٧) روى عبد الرزاق في «**المصنف**» (٩٣٢٠) **من حديث عبد الله بن عمر العُمَرِي**، عن نافع عن ابن عمر: «**أن رسول الله ﷺ جعل للفارس سهمين وللرّاجِل سهمًا**».
وخالفه أخوه عبيد الله بن عمر، فرواه بلفظ: «**قَسم للفرس سهمين ولصاحبه سهمًا**».
وهذا هو المحفوظ، أخرجه البخاري (٢٨٦٣)، ومسلم (١٧٦٢). وانظر: «**العلل**»، للدارقطني (١٢/ ٣٠٠)، و«**السنن الصغير**» (٣/ ٣٩٠)، و«**المعرفة**»، للبيهقي (٩/ ٢٤٧).

من أخيه عبد الله، قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ[١]: «صرف ما بين عبيد الله وعبد الله العُمَريين كصرف ما بين الدِّرهم والدِّينار»[٢].

أما الترجيح بالمتن، فهو من اثني عشر وجهًا:

الأول: أن يكون أحد الخبرين موافقًا لنصّ كتاب الله تعالى، والخبر الآخر لم يكن موافقًا له، فإنا نُقدّم الخبر الذي وافق الكتاب على الخبر الذي لم يوافقه.

ومثاله: أنّ خبر التغليس[٣] وافق كتاب الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]. أمر الله تعالى بالمسارعة والبِدار، والتغليس من قَبيل المسارعة والمسابقة، فقدّمناه على خبر الإسفار[٤]، فإنه ليس موافقًا للكتاب؛ بل هو مخالف له.

الثاني: أن يكون أحد الخبرين الواردين في فعل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ موافقًا لقوله، والآخر لم يوافقه، فإنا نُقدّم الخبر الذي وافق قولَه على الخبر الذي لم يوافقه.

ومثاله: أنّ خبر التغليس وافقَ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**خير الأعمال بعد الإيمان الصلوات في مواقيتها الأول**»[٥]، فلا جَرَم يُقدّم على خبر الإسفار، فإنّ ذلك لم يُوافِق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ بل خالفه، فكان الترجيح للموافق لا للمخالف.

الثالث: أن يكون أحد الخبرين اتصل به عمل أهل الأمصار في جميع

---

(١) **تنبيه**: جاء نحو هذا عن الشافعي في «**البحر المحيط**» (٦/١٥٦) نقلاً عن إمام الحرمين. والذي في «**البرهان**» (٢/١١٦٧) نسبة هذا الكلام للبخاري. فلا أدري أوقف عليه هكذا في نسخته أم دخل عليه الوهم من كتابنا؟!

(٢) لم أره هكذا، وفي كتاب «**المعرفة**»، للبيهقي (٩/٢٤٨)، عن الشافعي قال: «وليس يشك أحد من أهل العلم في تَقدِمة عبيد الله بن عمر على أخيه في الحفظ». وتقدم في الحاشية السابقة أن إمام الحرمين نسبه للبخاري، ولم أقف عليه أيضًا.

(٣) تقدم قريبًا.

(٤) تقدم قريبًا.

(٥) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وروى البخاري (٥٢٧)، ومسلم (٨٥)، من حديث عبد الله بن مسعود، قال: سألت النبي ﷺ: أي العمل أحب إلى الله؟! قال «**الصلاة على وقتها**».

الأعصار من زمن النبي عليه السلام إلى زماننا، والآخر لم يتصل به عمل الأمة، فإنّ التقديم لِمَا عُمل به على ما لم يُعمل به.

ومثاله: ما رَوَى أصحابنا أنّ النبي ﷺ كبّر في الرّكعة الأولى من صلاة العيد سَبْعَ تكبيرات سِوَى تكبيرةِ الإحرام، وكبَّر في الرّكعة الثانية خمس تكبيرات سِوَى تكبيرة القِيام(١)، واتصل به عمل أهل الأمصار في جميع الأعصار والدهور من أهل العدل [والجور][٢] من غير أن يظهر فيه خلافٌ أو نكير أو تغيير، [فقدمناه على][٣] روايتكم حيث رويتم أنّ النبي عليه السلام كبَّر في الركعة الأولى من صلاة العيد أربعَ تكبيرات، وفي الرّكعة الثانية ثلاث تكبيرات؛ لأنّ ذلك ما عَمِلت به الأمة، فلم يكن به عِبرة[٤].

الرابع(٥): أن يكون أحد الخبرين موافقًا للقياس، والخبر الآخر مخالفًا للقياس، فإنا نُقدّم الموافق للقياس على المخالف للقياس.

ومثاله: أنّ النبي عليه السلام قال: «**الضحك في الصلاة يبطل الصلاة ولا يبطل الوضوء**»(٦)، فقدمنا ذلك على خبرهم الذي رووا أنّ النبي عليه السلام قال: «**الضحك في الصلاة يبطل الصلاة والوضوء**»(٧)؛ لأنّ خبرنا موافق للقياس.

بيان موافقته للقياس: أنّ مقتضى القياس أنّ ما لا يُبطل الوضوء خارج

---

(١) انظر في الاختلاف في تكبيرات العيد: «**الأوسط**»، لابن المنذر (٤/ ٣١٣ ـ ٣٢١).

[٢] يعني: الأئمة والولاة العدل منهم والجائر عمل به ولم ينكر عليهم أحد. وقد تصحف في الأصل: (ولا يجوز) فأفسد المعنى، ويبدو أن الخلل من النسخة المنقول منها، ولذا كتب الناسخ في الحاشية: «خلل في الأصل».

[٣] في الأصل: (فقدمنا)، والسياق مختل بها، والأشبه ما أثبته ليستقيم النظم.

[٤] في الأصل: (غيره)، تحريف.

(٥) هذا الوجه في «**البحر المحيط**» (٦/ ١٧٩)، عن ابن برهان.

(٦) رواه الدارقطني في «**السنن**» (٦٥٨)، من حديث جابر. والصواب فيه من قول جابر ولا يصح رفعه، كذا علقه البخاري في «**الصحيح**» (١/ ٤٦)، ووصله الدارقطني عن جماعة من الأئمة الحفاظ، انظر: «**السنن**» (١/ ٣١٥ ـ ٣١٨).

(٧) فيه أحاديث مرسلة وموصولة لا يثبت منها شيء، استوعب أكثرها الدارقطني في «**السنن**» (١/ ٢٩٥ ـ ٣١٥). وانظر: «**عمدة القاري**»، للعيني (٣/ ٤٨).

الصلاة لا يبطله داخل الصلاة، فالضحك لم يبطل به الوضوء في غير الصلاة، فينبغي أن لا يبطل به في الصلاة.

وأما خبركم فإنه يخالف هذا القياس، وذلك أنهم رَوَوا أنّ الضحك في الصلاة يُبطل الوضوء، ولو أنه ضحك خارج الصلاة لم يبطل وضوؤه، وهذا يأباه قانون القياس، فلا جَرَم كان ما رَوَيناه مُقدَّمًا على ما رَوَوه.

الخامس: أن يكون أحد الخبرين تضمّن إثباتًا، والآخر تضمّن نفيًا، فإنه يقدم رواية الإثبات على رواية النفي.

ومثاله: أنّ أسامة بن زيد رَوَى أنّ النبي عليه السلام: دخل البيت وصلَّى وتلا[١]. ورُوِي أنه ما صلَّى في البيت[٢]. فقدَّمنا رواية من أثبت على رواية من نَفَى؛ لأنّ مع المُثبت زيادةَ علمٍ ليست للنافي.

السادس: أن يكون أحد الخبرين ناقلًا عن الأصل، والخبر الآخر مُبقِيًا على الأصل، فإنّا نُقدّم النّاقل على المُبقِي.

ومثاله: رواية أبي هريرة حيث رَوَى أنّ النّبي عليه السلام أوجب الوضوء من مسّ الذّكَر[٣]، وقدّمناها على رواية قيس بن طَلْق، حيث رَوَى أنّ النّبي عليه السلام ما أوجب الوضوء من مسّ الذّكَر[٤]؛ لأنّ رواية أبي هريرة ناقِلةٌ عن الأصل، فإن الأصل في الذّمة براءتها عن وجوب الوضوء، وروايته اقتضت وجوبه، وأما رواية قيس بن طَلْق، فهي مُبقِيةٌ على الأصل، ودلّت على عدم

(١) رواه الإمام أحمد في «**المسند**» (٢١٧٨٠)، والبزار في «**المسند**» (٤/ ١٩٢).

(٢) رواه البخاري (٣٩٨)، ومسلم (١٣٣٠)، من حديث عبد الله بن عباس. وهو إنما سمعه من الفضل أخيه، كذا رواه عبد الرزاق في «**المصنف**» (٩٠٥٧)، ومن طريقه أحمد في «**المسند**» (١٨١٩)، في آخرين.

إفادة: قال الإمام البخاري في «**الصحيح**» [عقب حديث: ١٤٨٣]: «الزيادة مقبولة، والمفسر يَقضِي على المبهم، إذا رواه أهل الثبَت، كما روى الفضل بن عباس: أنّ النبي ﷺ لم يصل في الكعبة. وقال بلال: «قد صلّى»، فأُخذ قول بلال وتُرك قول الفضل».

(٣) تقدم قريبًا.

(٤) تقدم قريبًا.

الوجوب، فكان العبرة بالناقل لا بالمُبقِي؛ لأنّ النّاقل معه زيادة علم.

السابع: أن يكون أحد الخبرين دالًّا على الحكم من وجهين، والخبر الآخر لا يدلّ إلا من وجهٍ واحد.

ومثاله: أنّا روينا أنّ النبي ﷺ قال في «مسألة الشفعة للجار أم للشريك»: «**إنما الشُّفْعة فيما لم يُقسم، فإذا وقعت الحدود وصُرِّفَت الطرق، فلا شفعة فيه**»[١]، فقد دلَّ على عدمِ ثبوت الشُّفعة للجارِ من وجهين:

أحدهما: من حيث الحَصْر، فإنّه ﷺ حَصَر الشفعة في غيرِ المقسوم.

الثاني: من جهة النصّ، وذلك أنه ﷺ قال: «**فإذا وقعت الحدود وصُرِّفت الطرق، فلا شفعة**»، وهذا نصٌّ في أنّ الجار لا يستحقّ الشفعة.

فكان هذا الخبر مُقدّمًا على ما رووه عن النبي ﷺ قال: «**الجار أحقُّ بصَقَبه**[٢]»[٣]؛ لأنّ في خبرنا دليلين، وليس في خبرهم إلا دلالة واحدة، فيكون خبرنا مُقدّمًا عليه.

الثامن: أن يكون أحد الخبرين واردًا على سبب، والآخر لم يَرِد على سبب.

ومثاله: ما تمسك أصحابنا في «مسألة المرتدة» بقوله ﷺ: «**مَن بَدَّل دينه فاقتلوه**»[٤]، فإنّا نُقدّمه على الخبر الذي رووه وهو أن النبي ﷺ مَرَّ بامرأة مقتولة فقال: «**ما بالها قُتلت؟! وإنها لا تُقاتِل**»[٥]، وذلك لأنّ خبرنا عام لم يَرِد على سبب، وخبرهم ورد على سبب. **وللناس كلام طويل في العام الوارد على سبب**، منهم من قال: يختص بذلك السبب ولا يَتعدّاه. ومنهم من قال:

---

(١) رواه البخاري (٢٢١٣، ٢٢١٤، ٢٢٥٧)، من حديث جابر. وانظر: «**العلل**»، لابن أبي حاتم (٤/ ٢٩٣ _ ٢٩٥).

(٢) يروى بالسين والصاد، والصقب: المقارب. «**غريب الحديث**»، لأبي عبيد (٢/ ٢٣٥)، و«**غريب الحديث**»، لإبراهيم الحربي (٣/ ١١٥).

(٣) رواه البخاري (٢٢٥٨، ٦٩٧٧)، من حديث سعد بن أبي وقاص.

(٤) تقدم (ص: ٤٨٩).

(٥) تقدم (ص: ٤٩٠).

يثبت الحكم فيه وفي غيره. فأما ما لم يَرِد على سببٍ فلا خلاف في عمومه، فكان مُرَجَّحًا على غيره.

التاسع: أن يكون أحد الخبرين قولًا، والآخر بيانَ فعلٍ، فإنا نُقدّم خبر القول على خبر الفعل، **لوجهين**:

أحدهما: أنّ القول له صيغة، والفعل ليس له صيغة، وما له صيغة أقوى مما ليس له صيغة.

الثاني: أنّ القول حُجة مستقلة بنفسها، وأما الفعل فليس حجة مستقلة بنفسه؛ بل إنما كان حجة بالقول. فكان الترجيح للقول على الفعل من هذين الوجهين اللذين ذكرناهما.

العاشر(١): أنْ يكون أحد الخبرين توارثه أهل الحرمين، والآخر ما توارثه أهل الحرمين، فإنّا نقدم ما[٢] توارثه أهل الحرمين ـ وهما مكة والمدينة ـ على ما لم يتوارثاه.

ومثاله: أنّا روينا عن النبي ﷺ الترجيع في الأذان، وقد توارثه أهل الحرمين فاتصل عملهم به، فكان مقدمًا على رواية من لم يرو الترجيع.

الحادي عشر: أنْ يكون أحد الخبرين مُقتضيًا حظرًا، والآخر مقتضيًا إباحة، فإنّا نُقدّم دليل الحظر على دليل الإباحة؛ لأنّ المُحرّمات يحتاط لها.

ومن الناس من قال: لا يجوز تقديم الحظر على الإباحة، وذلك لأنّ

---

(١) هذا الوجه في «**البحر المحيط**» (٦/ ١٦٣، ١٧٨)، ملخصًا عن ابن برهان.
تنبيه: قال القرافي في «**النفائس**»، للقرافي (٨/ ٣٧٤٢)، والزركشي في «**إعلام الساجد بأحكام المساجد**» (ص: ٢١٥) [واللفظ للزركشي]: «قال أبو الفتح بن برهان الأصولي في كتابه «**الأوسط**»: تقدم رواية أهل الحرمين على غيرهم؛ لأنهم أعلم بحاله ﷺ من أهل العراق وغيرهم، ولذلك قال بعض المحدثين: إذا جاوز الحديثُ الحرمين انقطع نخاعه؛ يعني: مكة والمدينة»، فلا أدري أهو وجه مستقل سقط من نسختنا، أم هو هذا الوجه المذكور وسقط النقل عن بعض المحدثين من هذه النسخة؟!

[٢] في الأصل: (من).

تحريم الحلال حرام، كما أنّ تحليل الحرام حرام، فلا رُجحان لأحدهما على الآخر.

الثاني عشر[١]: أن يكون أحد الخبرين نصًّا صريحًا في الحكم، والآخر ضَربُ مثلٍ وحكايةُ حال، فإنا نقدم الخبر النص على الخبر الذي ذُكر على سبيل ضرب المثل.

ومثاله: أنّ أصحابنا رووا في «مسألة أوقات الصلوات» عن النبي ﷺ أنه قال: «**أَمَّني جبريل عند باب البيت، فصلى بي الظهر في النَّوْبة الأولى حين زالت الشمس، وصلى بي العصر حين صار ظل كلِّ شيءٍ مثله، وصلى بي المغرب حين غابت الشمس وأفطر الصائم، وصلى بي العشاء حين غاب الشفق، وصلى بي الصبح حين حَرُم الطعام والشراب على الصائم** ـ وفي رواية: **حين برق الصبح**[٢] **ثم عاد فصلى بي الظهر في اليوم الثاني حين صار ظل كلّ شيءٍ مثله** ـ وفي بعض الروايات: **حين صلى بي العصر في اليوم الأول**[٣] ـ، **وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثليه، وصلى المغرب كصلاته في اليوم الأول، وصلى بي العشاء حين مضى ثلث الليل** ـ وفي بعض الروايات: **نصفه**[٤] ـ، **وصلى بي الصبح حين أسفر** ـ وفي رواية: **حين كاد حاجب الشمس أن يطلع**[٥] ـ. **ثم قال: يا محمد، الوقت ما بين هذين**»[٦]

---

(١) هذا المثال في «**البحر المحيط**» (٦/ ١٧٧)، عن ابن برهان.

(٢) للترمذي (١٤٩): «**برق الفجر**». وفي «**المسند**» لأحمد (١٤٥٣٨) من حديث جابر: «**حين برق الفجر** أو قال: **حين سطع الفجر**». وفي «**المصنف**» لعبد الرزاق (٢٠٢٩): «**حين أضاء الفجر**».

(٣) لابن وهب في «**الجامع**» (٣٢٤)، والترمذي (١٤٩)، والحاكم في «**المستدرك**» (٧١٢).

(٤) لفظ حديث جابر بن عبد الله، رواه الإمام أحمد في «**المسند**» (١٤٥٣٨).

(٥) لم أقف عليه في حديث جبريل، ولفظ حديث أبي سعيد الخدري، رواه الإمام أحمد في «**المسند**» (١١٢٤٩)، والطبراني في «**المعجم الكبير**» (٦/ ٣٧) «**حين كادت الشمس أن تطلع**».

(٦) رواه الإمام أحمد (٣٠٨١)، وأبو داود (٣٩٣) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. قال الترمذي: «حديث حسن».

وهذا هو تفصيل مذهبنا في أوقات الصلوات. والخبر نصٌّ فيها فكان مُقدَّمًا على الخبر الذي رووه عن النبي ﷺ أنّه قال ـ على سبيل ضَرْبِ المَثل ـ: «**ما مثلكم فيمن خلت من الأمم إلا كمثل رجلٍ قال: مَن يعمل هذا العمل من الصبح إلى الظهر فيستحق قيراطًا؟! فقالت اليهود: نحن نعمل. ثم قال: مَن يعمل من وقت الظهر إلى وقت العصر فله قيراط؟! قالت النصارى: نحن نعمل. ثم قال: ومن يعمل من وقت العصر إلى وقت المغرب فله قيراطان؟! فعمله المسلمون. فقالت اليهود والنصارى: يا ربَّاه نحن أكثر عملًا من المسلمين وأقلّ جَزاءً. فقال: هل نقصتكم من أجوركم شيئًا؟! فقالوا: لا. فقال: ذلك فضلي أُوتيه من أشاء**»(١).

وجه الدليل: أنّ عملهم إنما كان أكثر، إذ طال زمان عملهم، وإنما يطول الزمان أنْ لو كان ما بين الظهر إلى العصر أكثر وأطول مما بين العصر إلى المغرب، وذلك لا يتحقق إلا على **مذهبنا**(٢)، فإنا إذا جعلنا أول وقت الظهر إذا زالت الشمس وآخره إذا صار ظلّ كلّ شيء مثليه[٣]، كان أطول مما بين العصر إلى المغرب. فأمّا أنتم إذا جعلتم آخر وقت الظهر إذا صار ظل كل شيء مثله، وأول وقت العصر إذا صار ظل كل شيء مثله، كان بين العصر والمغرب أطول وأمدّ وأكثر مما بين الظهر إلى العصر. وفي ذلك مخالفةٌ للخبر.

فأصحابنا(٤) قالوا: خبرنا مُقدّم على خبركم هذا، وذلك أنّ خبرنا نص صريح في الحكم، وخبركم هذا ضَرْب مثل وحكاية حال، ودلالة النص مقدّمة على دلالة المَثَل لا محالة.

أما ترجيح المعاني، فاعلم أنّ أقيسة المعاني مُقدَّمةٌ على الأشباه بلا خلاف، أما المعاني، فإنها يُرجّح بعضها على بعض من **أربعة عشر وجهًا**:

---

(١) رواه البخاري (٥٥٧)، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) يعني: الحنفية، وهو هنا يحكي على لسان الخصم، انظر: «**شرح مختصر الطحاوي**»، لأبي بكر الرازي (١/ ٤٩٦ ـ ٤٩٨)، و«**التجريد**»، للقدوري (١/ ٣٨٢).

[٣] في الأصل: (مثله)، خطأ.

(٤) يعني: الشافعية.

الوجه الأول[١]: أن يكون أحد المعنيين مُستخرجًا من أصلٍ منصوصٍ على حُكمه، والآخر مَقيسًا على أصلٍ لم يُنصّ على حكمه، فإنّ المعنى المُستنبط من الأصل المنصوص على حكمه يكون مُقدّمًا على ما لم يُنَصّ على حكمه.

ومثاله: أنّ على مذهبنا: جِلْد ما لا يُؤكل لحمه يَطهر بالدِّباغ، قياسًا على جِلْد الشاة. وعلى مذهب أبي ثور ـ من أصحابنا ـ، ومذهب جماعة من الفقهاء: أنّ جِلْد ما لا يُؤكل لحمه لا يَطهر بالدِّباغ، قياسًا على الكلب. فكان قياسنا مقدمًا على قياسهم؛ لأنا ألحقناه بأصلٍ منصوصٍ على حكمه وهو الشاة، فإنّ النبي ﷺ نص على طهارة جِلدها بالدِّباغ[٢]. وهم ألحقوه بأصلٍ غير منصوص على حكمه وهو الكلب، فإنّ الكلب لم يُنصّ على جِلْده لا يَطهر بالدباغ، فترجح قياسنا على قياسهم.

الثاني: أن يكون أحد المعنيين مُستنبطًا من أصل مقطوع بصحته، والآخر مُستنبطًا من أصل مختلف في صحته، فإنّ ما استنبط من الأصل المقطوع به يُقدّم على ما استنبط من أصل مختلف فيه.

ومثاله: أنّا صححنا طلاق الأخرس إلحاقًا له باليمين. وهم لم يُصحّحوه، إلحاقًا له بالشَّهادة، فكان قياسنا مُقدمًا على قياسهم؛ لأنّ الأصل الذي استنبطنا منه ذلك ـ وهو اليمين ـ مقطوع بصحتها في حق الأخرس، وأما شهادته، مختلف فيها فكان الترجيح لنا عليه.

الثالث: أن يكون أصول أحد المعنيين أكثر من أصول الآخر، فيكون المعنى الذي هو أكثر أصولًا مُقدّمًا على غيره.

ومثاله: أنّ على مذهبنا: لا يُعتَبَر العدد في إقرار الزاني بل إذا أقرّ مَرّة واحدة يُحد، إلحاقًا له بسائر الأقارير. وعلى مذهبهم: يُعتبر فيه العدد أربعًا،

---

(١) هذا الوجه بمثاله في «**البحر المحيط**» (٦/ ١٩١)، عن ابن برهان.

(٢) رواه مسلم (٣٦٦)، من حديث عبد الرحمٰن بن وعلة عن ابن عباس. ورواه أبو داود (٤١٢٦)، من حديث عبد الله بن مالك بن حذافة، عن أمه العالية بنت سُبَيْع.

اعتبارًا له بالشّهادة في باب الزنا. وقياسنا مُقدّم على قياسهم؛ لأنّ لقياسنا أصولًا كثيرة وهي الأقارير، وليس لقياسهم إلا أصلٌ واحد ـ وهو الشهادة في الزنا ـ، فترجح جانبه على قياسهم.

الرابع: أن يكون أحد[١] العلتين قاصرة، والأخرى مُتعدِّية، فإنّ المُتعدِّية تُقدّم على القاصرة.

ومثاله: أنّ علتنا في تحريم الخمر: هي الشّدة المُطْرِبة، وهي مُتعدّية إلى النبيذ. وعلتهم فيها: اسم الخَمْرِيّة، وهي غير متعدية، فكانت[٢] علتنا مُقدّمة على علّتهم.

الخامس: أن يكون أحد المعنيين مُثبِتًا والآخر نافيًا، فإنّا نُقدّم القياس المُثبِت على القياس النافي.

ومثاله: أنا قلنا في قليل البر وفي سائر الفواكه: إنه مطعوم جنس، فيكون رِبَويًّا، قياسًا على كثير البر. وأمّا هُم نَفَوا، أو قالوا: ليس بمكيل، فلا يَجرِي فيه الرِّبا، قياسًا على الثياب. فكان قياسنا مُقدّمًا على قياسهم؛ لأنّا مُثبِتون، ومع المُثبِت زيادةَ علمٍ ليست مع النّافي.

السادس: أن يكون أحد المعنيين مُوجِبًا احتياطًا، والمعنى الآخر لا يُوجِبه، فإنّ المُوجِب للاحتياط يُقدّم على غير المُوجِب للاحتياط.

ومثاله: ما قال أصحابنا في الملامسة: إنها تَنْقُض الوضوء احتياطًا. وعندهم لا تَنْقُضه، وقياسنا يتضمن الاحتياط، فكان مُقدّمًا على قياسهم.

السابع: أن يكون أحد المعنيين مُقتضيًا حظرًا والآخر مُقتضيًا إباحةً، فإنّا نُقدّم الحاظِر على المُبيح؛ لأنّ المحرمات يُحتاط لها.

ومن الناس من قال: لا يجوز تقديم الحظر على الإباحة، فإنّ تحريم المُباح حرام، كما أنّ إباحة الحرام حرام، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

---

[١] كذا.

[٢] في الأصل: (وكانت).

الثامن: أن يكون أحد المعنيين موافقًا لكتاب الله، والمعنى الآخر لا يوافق، فإنّ الموافق للكتاب يُقدّم على غير الموافق.

ومثاله: أنّ على مذهبنا: سرقة الأشياء الرّطبة وما أصله على الإباحة يُوجِب القطع، وقياسنا فيه يوافق ظاهر الكتاب قال الله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. وعلى مذهبكم سرقة هذه الأشياء لا يُوجب القطع، وقياسهم فيه يخالف نصّ القرآن، فكان قياسنا مُقدّمًا[١] على قياسهم.

التاسع: أن تكون إحدى العلتين أكثر أوصافًا، والعلة الأخرى أقل أوصافًا، فإنّ التي قَلّت أوصافها تُقدّم على التي كثرت أوصافها.

ومثاله: أنّ على مذهبنا إزالة النجاسة بالخَلّ لا تجوز، وأصحابنا ذكروا فيه علة ذات وصف واحد، فقالوا: مائع لا يَرفع الحدث فلا يزيل الخبث قياسًا على الدُّهن. وعِلّةُ أصحاب أبي حنيفة ذات أوصاف كثيرة، فإنهم قالوا: مائعٌ طاهرٌ مزيلٌ للعين قَلَّاعٌ للأثر، فوجب أن يُزِيل النّجاسة، قياسًا على الماء. وكانت علتنا مقدمة؛ لأنّها ذاتَ وصفٍ واحد، والعلة إذا قَلَّت أوصافها قَوِيت؛ لأنها لا تَحتاج إلى النّظر الشديد والاستنباط البليغ والاجتهاد الطويل، فيُؤمَن الدّليل معها، بخلاف ما إذا كَثُرَت أوصافها، فإنها تَستدعِي نظرًا كثيرًا يُخشى معه الزّلل والخطأ والخطل، فكان الترجيح لعِلّتنا على عِلّتهم.

العاشر: أن تكون إحدى العلتين عاكِرةً[٢] على أصلها بالتخصيص، والعلة الأخرى لا تُعكّر على أصلها بالتخصيص، فإنّ العلة التي ما خَصَّصت أصلها تُقدّم على العِلّة المُخَصِّصة.

ومثاله: أنّا لمّا عَلَّلْنا الأشياء الأربعة بالطُّعم لم تكن العلة المُخصصة للأصل؛ بل تُوجَد في قليل البُرّ وكَثيره. وأمّا هم لمّا عَلّلوا الأربعة بالكَيْل،

---

[١] كذا، ومر تخريج مثله (ص: ٩٩).

[٢] كذا.

كانت علتهم مُخصِّصة للأصل، فإنّها لا تُوجَد في قليل البر، فكانت علتنا مُقدَّمةً على عِلّتهم من هذا الوجه.

الحادي عشر: أن تكون إحدى العلتين جارية في معلولاتها[1]، [والأخرى لا تجري، فإنّ العلة التي جرت في معلولاتها تُقدّم على العلة التي لا تجري][2].

ومثاله: أنا عللنا الإعتاق بالبَعْضِيّة وقرابة الوالدين والمولودين، فلا جَرَم [كانت هذه العلة جاريةً][3] في جميع معلولاتها، حتى كلّ ما له قرابة البَعضيّة إذا اشترَى قَرِيبَه عَتَق عليه.

وأما هم، عللوا الإعتاق بالمَحرَميّة، حتى قالوا: كلّ من يَحرُم عليه نِكاحه إذا اشتراه عَتَق عليه، فلا جَرَم لم تكن هذه العلة جارية في معلولاتها، فإنّ الأخ وإن تُصُوِّر له نِكاحُ أخته، فالأخت مع الأخت، أو الأخ مع الأخ لا يُعقَل بينهما نكاح، فلا يُتصوَّر وجوده حِسًّا حتى يُوصَف بالحُرْمَة والحل، فكيف تعليل الإعتاق بحرمة النكاح في حَقِّهما؟! فكانت علتنا مُقدّمة؛ لأنّها جاريةٌ في معلولاتها من هذا الوجه الذي أشرنا إليه.

الثاني عشر: أن تكون إحدى العلتين منصوصًا عليها، والأخرى لم تكن منصوصًا عليها، فإنّ المنصوص عليها تُقدّم على غير المنصوصة.

ومثاله: علتنا في بيع الرُّطَب بالتَّمْر: أنّ الرُّطَب ينقص حالة الجفاف والادِّخار، وهذه علة منصوصٌ عليها، قال ﷺ: «**أينقص الرُّطَب إذا جفّ؟!**» فقيل: نعم. فقال: «**فلا إذًا**»(4). حكم ببطلان العقد للحال[5]، لقيام النقصان في المآل، فكانت مُرجَّحَةً على علتكم في هذه المسألة.

---

[1] في الأصل: (معلولات)، والمثبت أشبه.
[2] ما بين [ ] زيادة ليست في الأصل، وذكرتها على ما جرت به عادة المصنف لاقتضاءِ السياق لذلك، فلعلها سقطت على الناسخ سهوًا.
[3] زيادة يقتضيها السياق.
(4) تقدم (ص: 264).
[5] في الأصل: (للحيال)، والمثبت أشبه.

الثالث عشر: أن تكون إحدى العلتين أكثر فروعًا وفوائد[١] من العلة الأخرى، فإنّ الكثيرة الفوائد والفروع تُقدّم على العلة القليلة الفروع.

ومثاله: علتنا في الأشياء الأربعة؛ كالبُرّ والشعير والتمر والملح: الطُّعْم. وعلتهم: الكَيْل. وعلّتنا أكثر فروعًا وفوائد؛ لأنها تتعدَّى إلى الفواكه وقليل البُرّ. وعلتكم ليس لها فروع، ولَإنْ كان لها فروع، فهي أقلّ من فروع علتنا، فكان الترجيح لعلتنا على علتكم، وهذا لأنّ العلة مهما كَثُرت فروعها وتَكاثر عَمَلُها قَوِيَت في نفسها وغلب على الظن صحتها، فكانت العبرة بها.

الرابع عشر: أن تكون إحدى العلتين مُطَّرِدة ومُنعكِسة، والأخرى لم تطَّرِد ولم تنعكس، فإنّ المُطّردة والمُنعكِسة تُقدّم على غيرها.

ومثاله: [علتنا][٢] في غير الأب[٣] والجد، كالأخ والعمّ، هل يَلِيان تزويج اليتيمة؟! «من لا يَلِي مالها فلا يَلِي بُضْعها، قياسًا على الأجنبي»، وهذه علة مُطَّرِدة ومُنعكِسة.

بيان اطّرادها: أنّ الأجنبي لمّا لم يَلِي المال لم يَلِي[٤] البُضْع. وأمّا عكسها الأب والجد، فإنهما لمّا وَلِيا مالها يليان بُضْعها، وها هنا الأخ والعمّ لم تثبت لهما ولاية المال، فوجب أن لا تثبت ولاية التزويج. والله أعلم بالصواب(٥).

---

[١] في الأصل: (فوائدًا)، وكذا في الموطن القادم، خطأ.

[٢] زيادة يقتضيها السياق.

[٣] في الأصل: (الأب الأب)، تكرار.

[٤] كذا، وله وجهٌ على إشباع الكسرة. وفي قراءة ابن كثير والكسائي وخلف وورش: ﴿ويتقهي﴾ [النور: ٥٢]، «**لطائف الإشارات**» للقسطلّاني (٧/ ٣٠٧٠).

(٥) **تتمة**: قال الزركشي: «قال ابن بَرهان: إذا كانت إحدى العلتين محسوسة، والأخرى حكمية، فقيل: تقدم المحسوسة لقوتها. وقيل: الحكمية؛ لأنّ الكلام في الحكم الشرعي، فيُقدّم الحكمي على الحسي.

ومثاله: ترجيح علتنا في «مسألة المني»: أنّه مبدأ خِلقة الآدمي. على عِلَّتهم: أنّ المني ليس في عينه ولا في حكمه ما يدل على النجاسة»، «**البحر المحيط**» (٦/ ١٨٥). وهذا النقل فيما يبدو عن «**الأوسط**» ـ وإن لم يُصرِّح بالنقل منه ـ، فإنه مطابقٌ لما مرَّ من مثل ووجوه في كتابنا هذا، فلعله سقط على النّاسخ أو ثبت في نسخة دون أخرى.





كتاب الاجتهاد

اعلم أن الاجتهاد: افتعال من الجَهْد(١)، وهو بَذْل الوُسْع والمَجْهود واستفراغ الطّاقة في طلب الحقّ المقصود.

وهو على ضربين:

اجتهادٌ يَجرِي في قواعد العقائد وأصول الدِّيانات.

واجتهادٌ يَجرِي في الفروع.

أما الاجتهاد الذي يَجرِي في أصول الدِّيانات وقواعد العقائد، فاعلم بأنّ الحقَّ منه في جِهةٍ واحدة، وأنّ المُصِيب واحد، **هذا مذهب الفقهاء والعلماء والأصوليين**. خلافًا لعُبيد الله بن الحَسن العَنْبَرِي[٢] قاضي البصرة(٣)، فإنّه

(١) بفتح الجيم، والضم لغة. «**جمهرة اللغة**» (١/ ٤٥٢)، و«**الصحاح**» (٢/ ٤٦٠).

[٢] في الأصل: (عبد الله بن أبي الحسن العنبري)، تخليط من الناسخ. وهو على الصواب في «**الوصول**»، للمصنف (٢/ ٣١٣).

(٣) حكاية مذهب العنبري تنتهي خيوطها إلى الجاحظ وتنقطع سبلها عنده، ومنه الناس أخذوه فزادوا فيه ونقصوا، كما فعل ذلك ابن قتيبة في «**تأويل مختلف الحديث**» (ص: ١٢١)، وغيرُه. ولا يَعرِف هذا عن العنبري أصحابُه، وفيهم أئمة فقهاء ومحدثون. ومع ذا، فنقل الجاحظ عنه يدلّ على بيان ما تتابع الناس عليه من التخليط في نسبة هذا القول إلى العنبري، فإنهم ركبوا فيه مذاهب كثيرة، وقد نقل نَصّ كلام الجاحظ أبو القاسم الكعبي في «**المقالات**» (ص: ٤٩٥ ـ ٤٩٨، ٣٨١)، وجملته: أنه يقول بالتصويب فيما كان راجعًا إلى التأويل لا في جميع مسائل الشرع، فضلاً عن اعتقاد ذلك في اختلاف غير المسلمين. قال الكعبي: «حكى الجاحظ عن عبيد الله بن الحسن القاضي أنه كان يقول: إنّ سبيل جميع الاختلاف سبيل واحد، وليس على الإنسان [إلا ما] أدّاه إليه عقله وأوجبه نظره، وكل إنسان إنما صوابه في مبلغ رأيه ومنتهى فِطنته. **وكان لا يخصُّ الفتيا بشيءٍ لا يقوله في جميع مذاهب المسلمين، وفي جميع الاختلاف الذي بين أهل المِلّة**، كالتوحيد والعدل والوعيد، وكلِّ ما كان =

قال: كلّ مُجتهِد مُصِيبٌ في قواعد العقائد وأصول الدِّيانات وأنّ المَطالب فيها[١] متعددة.

وهذا باطل؛ لأنه يُفضِي إلى مُحال، وكلّ ما أفضَى إلى مُحالٍ فهو المُحال في نفسه.

وبيان إفضائه إلى المحال: وذلك أنّه يكون الشيء الواحد قَدِيمًا ومُحْدَثًا، ومُمكنا ومُستحيلا، وحقًّا وباطلًا، وهذا لأنّ أحد المجتهدين إذا أفضَى به اجتهاده إلى قِدَم العالَم، وأفضَى اجتهاد الآخر إلى القول بَحَدَث العالَم، والقديم ما لا أول له، والحادث ما له أول، فلو قلنا: كلّ واحدٍ منهما مُصيبٌ في اجتهاده، لكان الشيءُ الواحد في الحالة الواحدة له أول وليس له أول، وهذا مستحيل جدًّا. وهكذا من أفضى اجتهاده إلى أنّ الله يُرَى، ومن أفضى اجتهاده إلى أنّ الله تستحيل عليه الرؤية. لو قيل: كلّ واحد منهما مُصيبٌ لكان الشيء الواحد مُستحيلًا ومُمكنًا، حقًّا وباطلًا، وهذا مما لا يمكن المصير إليه بحال، فبطل في نفسه.

[**ومع هذا إلا أنّ**][٢] **الظاهر من حاله واللائق به** أنْ لا يَختار هذا المذهب ولا يصير إليه ولا يرتضيه مُعتقدًا، **فإنّه من كبار الأئمة**، فلعل المُراد بقوله(٣): «كل مُجتَهِد مُصيب»؛ أي: معذورٌ في اجتهاده، لكنّه عَبّر عنه: بـ«المصيب». وشُبهَتُه تدلّ على ذلك(٤).

= الاختلاف فيه من قِبَل تأويل كتاب أو تأويل سُنَّة، **فأما غير ذلك من المُقايسات، فكان يجعل الحقّ في واحد**». وانظر: «**الفَصْل**»، لابن حزم (٣/ ٢٠١)، و«**منهاج السُّنَّة**» (٥/ ٨٤).

[١] في الأصل: (المطالبة منها)، تحريف.

[٢] في الأصل: (وهذا لأن)، ولعل ما أثبته أسد.

(٣) هذا المُراد بنصه في «**البحر المحيط**» (٦/ ٢٣٨)، و«**سلاسل الذهب**» (ص: ٤٤٢)، عن ابن برهان.

(٤) انظر: «**القواطع**»، لابن السمعاني (٣/ ١١٧٥). وللمصنف كلام حسن في «**الوصول**» (٢/ ٣١٤) في النقل عن الجاحظ في بيان تخريج المنقول عن العنبري، قريب مما تقدم نقله عن الكعبي، فيحتمل أنه وقف عليه.

وبيان شبهته في المسألة، أنّه قال: إنما قلت: «إنّ كل مجتهد في قواعد العقائد وأصول الديانات مصيب»؛ لأنّ كُلًّا منهم قصد تعظيم الله تعالى، فأصحابنا حيث قالوا: «إنّ الله يُرَى» قصدوا بذلك تعظيم الباري وتنزيهه عن العدم، فإنه موجود، وكل موجودٌ جاز أنْ يُرَى. والمعتزلة حيث قالوا: «لا يُرَى» قصدوا أيضًا تعظيمه وتنزيهه عن الجِهات، فإنّ الرؤية تَستدعِي جَهة، ولا جهةَ لله تعالى، فاستحال عليه الرؤية من هذا الوجه. وكذلك أيضًا أصحابنا قالوا: «القرآن قديم» قصدوا بهذه المقالة وهذا الكلام تعظيمَ الله تعالى، فإنّ القرآن صفةٌ ذاتية، والله تعالى قديم، فصفته تكون قديمة لا محالة. ومن قال: «بأنّ القرآن مخلوق» قصدوا أيضًا تعظيمَ الله تعالى وأنّه لا خالق سواه ولا معبود إلا إيّاه، فما عداه لا يصلح للقِدَم. وهكذا أيضًا قال أصحابنا: «إن الله تعالى خلق الخير والشرّ والكفر والظلم» قصدوا بذلك تعظيمَ الله تعالى وأنّه خالق جميع الأشياء ومبتدعها، لا خالق غيره ولا معبود إلا إياه. ومن قال: «إن الله لم يخلق الشر» قصدوا بذلك تعظيمَ الله وتنزيهه عن المصالح والمفاسد، وإضافةَ الكفر والظلم إلى خلقه، ومعلومٌ بأنّ تعظيم الله تعالى واجب وحق. وهذه أمورٌ كلها قصدوا بها التعظيم فينبغي أن يكون كلُّ مُجتَهِدٍ مُصِيبًا[١].

الجواب: قلنا: أول ما يُبطِل هذا الكلام اليهود والنصارى والمجوس، فإنهم أيضًا مجتهدون في اعتقادهم ومذاهبهم، فيلزم من سياق هذا الكلام أن تقولوا: إنهم مصيبون فيما صاروا إليه من المذاهب والاعتقاد. ومن قالَ بأن اليهود والنصارى والمجوس مصيبون فيما صاروا إليه من الاعتقاد فقد خالف نصّ القرآن وخَرَق إجماع الأمة، فإنّ القرآن ناطقٌ بتخطئتهم وتضليلهم وتكفيرهم وتخليدهم في النار، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴿٧٤﴾ لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [الزخرف: ٧٤، ٧٥][٢]، وأُمِرنا

---

[١] مر مثله كثيرًا، وانظر تخريجه فيما مرّ (ص: ٩٩).

[٢] في الأصل: (إن المشركين في نار جهنم...)، وهذا وهم.

بمقاتلتهم واستئصال شأفتهم وإبادة خَضْرائهم وإسالة الأودية من دمائهم وجَرِّ العساكر إليهم وشنّ الغارات عليهم ونهب أموالهم وسبي نسائهم وأولادهم. والإجماع منعقد على ذلك، فمن قال بأنهم مصيبون في اجتهادهم، وفيما صاروا إليه من حيث الاعتقاد كان خارقًا لإجماع الأمة ومخالفًا للكتاب والسُّنَّة.

وأما الاجتهاد الذي في الفروع، فقد اختلف العلماء فيه(١): مذهب الشافعي: أنّ المُصيب واحدٌ وأنّ الحقّ في جِهةٍ واحدة(٢). وهذا هو مذهب جماعة.

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري والمتكلمون بأسرهم والمعتزلة وأصحاب أبي حنيفة: إنّ كل مجتهدٍ مُصيبٌ، وأن المَطالِب[٣] مُتعدِّدة، وهذا هو مذهب القاضي.

على أنّ المُصَوِّبة انقسموا إلى غلاةٍ ومُقتَصِدة(٤):

أما الغلاة منهم مَن قالوا: كل مجتهد مصيب وأنّ ما أفضى إليه اجتهاده فذلك هو الحق، وأنّ المَطالب متعددة.

وأمّا المُقتصِدة منهم؛ كأبي الحسن الكرخي[٥] وجماعة قالوا: لا بدّ من أمر مطلوب تتعلق به المَطالِب ويكون مَطمَح الأنظار.

ومن قال: «إن المصيب واحد»، انقسموا أيضًا إلى غلاةٍ ومُقتَصِدة:

أمّا الغلاة، كإسماعيل ابن عُلَيّة، وبِشر المَرِيسي وأهل الظاهر، صاروا إلى أنّ المُصِيب واحد، وأنّ الحقّ في جهةٍ واحدة، وما عداه فهو ضلالٌ وبِدعة وفِسق(٦).

---

(١) حكاية هذه المذاهب في «**البحر المحيط**» (٦/ ٢٤٩)، عن ابن برهان في «**الأوسط**»، وذكر أن كلامه على نحو من كلام شيخه إلكيا.

(٢) حكاية هذا عن الشافعي في «**المسودة**» (ص: ٥٠٢)، عن ابن برهان.

[٣] في الأصل: (المطالبة)، والتصحيح من «**البحر المحيط**».

(٤) هذا التقسيم بأبسط منه في كلام إلكيا، نقله في «**البحر المحيط**» (٦/ ٢٤٨).

[٥] في الأصل: (الكوفي)، تصحيف.

(٦) هذا النقل في «**المسودة**» (ص: ٤٩٨)، عن ابن برهان.

وأما المقتصدة منهم، قالوا: المُصِيب واحد، وأنّ الحقّ في جهةٍ واحدة، ولكنهم ما ضلّلوا مَن عداهم ولا بدَّعوه ولا فسقوه، ولكنهم خطّأوه وقالوا: للمخطئ أجرٌ وللمصيب أجران، والكلّ يرتعون في رياض الجنة.

وبناء المسألة على حرف، وهو أنّ تعدد المَطالِب يُفضِي إلى المُحال عندنا. **وعندهم**: أنّ تعدد المَطالب لا يُفضِي إلى المُحال(١).

أما دليلنا في المسألة، فنتمسك بالسُّنَّة والإجماع والمعنى:

أما السُّنَّة، فهي ما رُوِي عن النبي عليه السلام أنه قال: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد**»(٢)، فوجه الدليل: أنّ النبي ﷺ قسّم المجتهد إلى مُصيبٍ ومُخطئ، فإنْ كان كلّ واحدٍ منهم مُصيبًا فما معنى تسمية البعض مُصيبًا والبعض مخطئًا، وما فائدة هذا التقسيم؟!

وأما الإجماع، فهو ما رُوِيَ عن الصحابة أنهم حَصَروا الحقّ في جِهةٍ واحدةٍ وعدّوا ما عداه مُخطئًا.

فمن ذلك: ما رُوِي عن أبي بكر أنه قال في الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن كان صوابًا فمن الله ورسوله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان»(٣)، فوجه الدليل: أنه قَسّم الأمر قسمين وحَزّبه حِزبَيْنِ، فأضاف الصواب إلى الله ورسوله، والخطأ إلى نفسه والشيطان، ولو كان كل واحد من الاجتهادين[٤] صوابًا لم يَكُن لهذا التقسيم معنىً وفائدة.

وهكذا رُوِي عن عبد الله بن مسعود في قصة المُفوَّضة، فإنّه سُئل عنها فردَّد السائل شهرًا ثم قال: «أقول فيها برأيي، فإنْ كان صوابًا فمن الله ورسوله، وإن كان خطأً فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، أرى لها مَهْر مِثلها، لا وَكْس ولا شَطط»، إلى آخر القِصة(٥). فجعل أحد الاجتهادين

---

(١) هذا البناء للمسألة في «**سلاسل الذهب**» (ص: ٤٤٥)، عن ابن برهان.
(٢) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦)، من حديث عمرو بن العاص.
(٣) رواه الدارمي في «**المسند**» (٣٠٠١).
[٤] في الأصل: (الاجتهاد)، والمثبت أشبه.
(٥) تقدم (ص: ١٥٢، ١٥٣).

صوابًا والآخر خطأ، وأضاف هذا إلى الله ورسوله، والآخر إلى نفسه والشيطان؛ فدلّ ذلك على أنّ المُصِيب واحد.

ومن ذلك: ما رُوِي عن ابن عباس أنه قال: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت، جعل ابن الابن ابنًا، وما جعل أبَ الأب أبًا»[1]، أنكر عليه غاية الإنكار، فلو كان كلّ واحدٍ مُصيبًا في اجتهاده وفيما صار إليه من المذهب، فما معنى الإنكار؟!

ومن جملة ذلك: أنّ ابن عباس قال في العَوْل ـ إنكارًا على عمر بن الخطاب: «إنّ الذي أحصَى رَملَ عالِجٍ عددًا لم يَجعل في المال نصفًا ونصفًا وثلثًا، فأين موضع الثلث؟!»، فقيل له: ألا قلت هذا في زمن عمر؟! فقال: «هِبْتُه وكان امرءًا مَهِيبًا، ألا مَن شاء باهلني باهلته»[2]. أنكر عليه غاية الإنكار حيث قال: «هبته»، فلو كان مُصِيبًا فيما صار إليه من الاجتهاد والرأي، لم يكن لهذا الإنكار معنى.

وأما المعنى، هو أنا نقول: الاجتهاد طلب، والطلب لا بدّ له من مَطلوب، وهذا الطلب من جملة الصفات المتعلقة بالمُتَعَلَّقَات، وكالقدرة مع المقدور والعلم مع المعلوم، فكما لا يُعقل علمٌ بلا معلوم ولا قدرةٌ بلا مقدور، لا يُعلم أيضًا طلبٌ لا مطلوب له ولا إرادةٌ ولا مُراد لها.

يدلّ عليه: أنّ المَطالب لو كانت مُتعدِّدة، لكان ينبغي أن لا يُكلَّف الاجتهاد؛ بل يأخذُ بأيّ حكم شاء، إما بالتحريم أو بالتحليل، فإنّ كلّ واحد منهما حكم الله تعالى ـ على زعم الخصم ـ، فما معنى تَكليفُ الطَّلب والاجتهاد؟! ومع هذا لما وجب الاجتهادُ عليه وكُلِّف الطَّلب، عرفنا قَطْعًا ويَقينًا أنّ الحقّ في جِهةٍ واحدة، وأنّ المَطالِب ليست مُتعدِّدة.

يدل عليه: أنّ القول بتعدُّد المَطالب مذهبٌ باطل، **أوّله سَفْسَطة وآخره زَندقة ـ كما قال الأستاذ أبو إسحاق ـ.**

---

(١) تقدم (ص: ٢٤١).

(٢) تقدم (ص: ١٠٥).

أما وجه سفسطته: أنه يُؤدِّي إلى أن يكون الشيء الواحد حرامًا وحلالًا، فاسدًا وصحيحًا، حقًّا وباطلًا، وهذه سفسطة.

وبيان إفضائه إلى الزندقة: أنّ الآدمي يتخير بين التحليل والتحريم، ويكون في ذلك تفويضُ أحكام الشرع إلى خِيَرَةِ المُكَلَّف ومشيئته، وهذه زندقةٌ لا يجوز ارتكابها.

سألوا على هذا سؤالين:

أحدهما: أنهم قالوا: هذا لا يُؤدِّي إلى الزّندقة ولا إلى السفسطة؛ لأنّا نعتبرُ أشبه مَطلوبٍ يتعلق به الطَّلَب.

السؤال الثاني: قالوا: ولَإنْ كُنّا لا نعتبر أشبه المَطلوب، لكنّه لا يُفضِي إلى السفسطة ولا إلى الزندقة، وذلك أنه يجوز أن يكون الشيءُ حرامًا في حقِّ زيدٍ وحلالًا في حقِّ بَكْر، فإنّ أحكام الشرع تختلف باختلاف الأشخاص، والدليل عليه: المَيْتة، فإنها تَحرُم في حقّ من قَدَر على الطعام الطاهر، وتُباح في حقّ المُضطّر بَقدر سدِّ الرَّمَق، وإن كانت المَيْتة شيئًا واحدًا، فكذلك ها هنا، يجوز أن يكون هذا الشيء الواحد حرامًا بالإضافة إلى بَكر، حلالًا بالإضافة إلى زيد.

الجواب، قلنا: **السؤالان باطلان**:

أما الأول: قولهم: (إنا نعتبر أشبه مطلوب). **قلنا**: هذا الأشبه المطلوب الذي اعتبرتموه هل تجب إصابته أو لا تجب إصابته؟!

إن قلتم: تجب إصابته، فهذا هو مذهبنا.

وإن قلتم: لا تجب إصابته، فهذا مُحال إذ لا يُعقل طَلَب لا مَطلوب له، فكأنكم بهذا أوجبتم طَلَبًا لا مطلوب له، وهذا مُحال.

أما السؤال الثاني، أيضًا باطل، قولهم: (بأنّ الشيء الواحد يجوز أن يكون حلالًا بالإضافة إلى زيد، وحرامًا بالإضافة إلى بَكْر؛ كالمَيْتة). **قلنا**: هذا لا يُشبه المَيْتة، وذلك لأنكم اعتبرتم ها هنا تَعَدُّد الأدلة، ومن ضرورة تعديد الأدلة تعديد الأحكام، فكأنكم لمّا عَدَدْتُم الأدلة عددتم أحكام الله

وجعلتم التحريم حكم الله، والتحليل حكم الله، وهذا مُحال؛ لأنهما ضدّان، فاستحال أن يكون كلّ واحدٍ منهما حقًّا. ويُخرَّج عليه المَيْتة، فإنّا ما عدَّدنا الأدلة هنالك؛ بل قلنا: الدليل الواحد هو المُقتضِي لحرمتها، وحكم الله فيها واحد، وهو الحُرمة، غير أنّ المُضطّر معذورٌ في تناولها والإقدام عليها، فأمّا أن يكون ذلك حكم الله ثابتًا بدليلٍ فكلّا.

يدل عليه: أنّه عُقِدت المناظرات والمباحثات من زمن الصحابة وإلى زماننا هذا، **والمناظرة**: عبارة عن دعاء الخصم إلى مذهب نفسه، فإنّ كلّ واحدٍ من المُتناظِرَين يدعو صاحبه إلى مذهبه، فلو كان كلّ مُجتهِدٍ مُصيبًا لم يَجُز لأحدِ المُتناظِرَين دعاء خصمه إلى مذهب نفسه؛ لأنّ حكم الله في حقّ ذاك ما أفضَى إليه اجتهاده، وحكمه في حقّ هذا ما أفضَى إليه اجتهاده. ألا تَرَى أنّ المُضطّر لمّا كان حكم الله في حقّه إباحة تناول المَيْتة، لم يجز له أن يدعو القادر إليه، والقادر لمّا كان حكم الله في حقه تحريم الميتة لم يجز له أنْ يدعو المُضطّر إليه. وهكذا العاجز عن القيام في الصلاة، حكم الله في حقّه القعود، لم يجز له دعاء القادر إليه، والقادر على القيام لمّا كان حكم الله في حقّه القيام في الصلاة لم يجز له دعاء العاجز إليه. وها هنا لمّا جاز لأحدِ الخصمين دعاء الخصم الآخر إلى مذهبه ومعتقده عرفنا قطعًا أنّ الحقّ في جِهةٍ وأنّ المُصِيب واحد.

أما دليلهم، تمسكوا في المسألة بالإجماع والمعنى.

أما الإجماع، فهو ما رُوِي أنّ أصحاب رسول الله كانوا يتشاورون ويُراجِع بعضهم بعضًا ويُصلي بعضهم خلف بعضٍ مع مخالفته إيّاه في المذهب، وكان إذا سُئل واحد منهم عن مسألة يُشير إلى غيره، وإن كان ذلك الغير مُخالفًا له في المذهب. وهذا كله دليل أنّ كلّ مُجتَهِد مُصيب، إذ لو لم يكن مُصيبًا لما جاز للبعض الإشارة إلى البعض في الاجتهاد، ولا الصلاة خلفه.

وأما المعنى، قالوا: اعلم بأنّ الحكم عبارة عن تعلق خطاب الله بالمُخاطَبين في المَراسِم السمعية إقدامًا وإحجامًا، وليس ذلك أمرًا راجعًا

إلى الله؛ بل هو راجعٌ إلى المُكلّف، وليس إلا ما يُفضِي إليه اجتهاده، والإقدام عليه.

يدل عليه: وذلك أنّ القاضي لا يجوز له أن يَنْقُض قضاء قاضٍ آخر، وإن كان بخلاف مذهبه، ولو كان المُصيب واحدًا لجاز نقض قضاء القُضاة والحُكّام فيما صاروا إليه بحكم الاجتهاد. ولمّا لم يجز ذلك، عرفنا قطعًا ويقينًا أنّ كّل مُجتَهِد مُصيب.

يدل عليه: أنه يجوز لنا أن نُوَلّي القَضاءَ والنَّظرَ في الأحكام والدّماء والفروج من يخالفنا مذهبًا، ولولا أنّ كلّ مُجتَهِد مُصيب لَمَا جاز ذلك.

يدل عليه: أنّ الشفعوي المذهب إذا اعتقد تحريم النبيذ وبطلان النِّكاح بلا وَلِيّ، فلو أنّه شَرِب النّبيذ مُستحِلًّا شُرْبَه وصِحة النِّكاح لَكَفر، ولو شَرِب وأقام على ذاك لا مُستحِلًّا ولكنْ مُتعاطِيًا لَفَسق. **وهذا آيةُ** أنَّ كلَّ مُجتهدٍ مُصيبٌ، وأنّ المَطالب مُتعدِّدة، إذ لو لم يكن كذلك لما كَفَر بالاستحلال ولَمَا فَسَق بالتّعاطِي.

يدل عليه: أنّ الحقّ إنْ كان في جِهةٍ كما زعمتم، فلا يخلو: إما أنْ يُقال: نُصِب عليه دليل، أو لم يُنصب عليه دليل؟!

إن قلتم: ما نُصب عليه دليل، فهذا محال؛ لأنه يُؤدِّي إلى تَكليف المُحال، وتكليف المُحال مُمتنعٌ شرعًا.

وإن قلتم: قد نُصب عليه دليل، فلا يخلو ذلك الدليل: إما أن يكون قطعيًّا، أو ظنيًّا؟!

لا جائز أن يُقال: هو قطعي؛ لأنّ الدليل لو كان قطعيًّا لكان الحكم قطعيًّا؛ لأنّ الأحكام على قَدْر الأدلة، إن كانت قطعية فقطعية، وإن كانت ظنية فظنية، وها هنا الحكم ظني، فعلمنا أنّ دليله ليس قطعيًّا.

وإن قلتم بأن الدليل ظني، فنقول: إذا كان الدليل ظنيًّا فلا يُتصوّر أنْ يكون الحقّ في جِهةٍ واحدة؛ لأنّ ظن كل واحد منهم يُفضِي إلى غير ما يُفضِي

إليه ظن الآخر، ولا تتعاور[١] الظنون حكمًا واحدًا، فدلّ أنّ ثَمَّ أحكامًا كثيرة ومَطالب شَتَّى هي مُتَعَلَّقات الظنون، فما من شيءٍ أفضَى الظنّ إليه إلا والحقّ فيه من هذا الوجه، فعرفنا بذلك تَعَدُّد المَطالب.

هذا هو دليل المقتصدة[٢].

أما دليل الغُلاة من الذين صاروا إلى أنّ الحقّ في جهةٍ واحدة وأنّ المُصيب واحد ـ وهم إسماعيل ابن عُلَيّة والأصم وبشر المَرِيسي وأصحاب الظاهر وغيرهم ـ، فإنهم قالوا: الحقّ في جِهة، وما عداه ضلال وبدعة وباطل، وضللوا الخصوم وبدّعوهم وفسّقوهم. **واستدلوا في ذلك:**

بقصة الصحابة، فإنهم ضللوا المُخالِفين وبدّعوهم وخطّأوهم، حتى نُقل عن ابن عباسٍ قال: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت جعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أبا الأب أبا»(٣). نسبه إلى ترك التقوى، ومعلوم بأنّ ترك التقوى ضلال وبدعة.

وكذلك نُقل عن ابن عباس إنكاره على عمر بن الخطاب العَوْل حيث قال: «إنّ الذي أحصَى رَمْل عالجٍ عددًا لم يجعل في المال نصفًا ونصفًا وثلثًا، ذهب المال بنصفيه، فأين موضع الثلث؟!». فقيل: هلّا كان ذلك في زمان أمير المؤمنين عمر. فقال: «هِبْتُه، وكان امرءًا مَهِيبًا، ألا من شاء باهلني باهلته»(٤)، والمباهلة: هي الملاعنة؛ قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٦١﴾ [آل عمران: ٦١]، أضاف إليه اللعنة.

وكذلك نُقِل أنّ عائشة قالت لزوجةِ(٥) زيد بن أرقم: «أخبري زيدًا أنه

---

[١] في الأصل: (يتفاور)، ولعل المثبت هو الصواب.
[٢] في الأصل: (المقتصد).
(٣) تقدم (ص: ٢٤١).
(٤) تقدم (ص: ١٠٥).
(٥) في مصادر التخريج (أم ولد).

أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ»(١). فقد جَعَلت مصيره إلى مسألةٍ محبطًا لعمله، لم يكن ذلك إلا أنها بدعته وضللته فيما صار إليه.

وكذلك أيضًا رُوِي أنّ عمر بن الخطاب حكم في قضية، فقيل له: هذا هو الحق. ثم قَضَى فيها بقضيةٍ أخرى، فقيل له: هذا هو الحق. فقال عمر: «إنّا لا ندري ما الحقّ، ولكنّا لا نألوا جُهْدًا»(٢). **وجه الدليل**: أنّه جعل الحقّ محصورًا في جهة واحدة.

يدل عليه: ما رُوِي أنّ عليًّا كَرّم الله وجهه قال: «من أراد أن يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجدِّ برأيه»(٣)، ولم يُرِد به كلَّ رأي، فإنه أيضًا من جملة القائلين والعاملين فيه بالرأي والاجتهاد؛ إذ لا نص فيه، وإنما أشار بذلك إلى مُخالِفه فيه، فدلّ ذلك على أنّ الحقّ في جِهة، وأنّ ما عداه ضلال وبدعة، ومُرْتَكِبُه مأثوم مأزور وليس بمأجور، على أنّ المآثم مختلفة الدرجات متفاوتة المراتب، فإذا كان الاجتهاد في إراقة دم؛ فالإثم فيه أكثر[٤]، وإن كان في إتلاف مال؛ فالإثم فيه أقل.

يدل عليه: أنّ الحق في جهة واحدة في قواعد العقائد وأصول الدِّيانات، وما عداه ضلال وبدعة وباطل، ولهذا ضلَّلنا مخالفينا فيها، فكذا الأمر في الفروع، ينبغي أن يكون بمثابته.

والجواب عن كلمات المقتصدة:

أمّا تمسكهم بإجماعِ الصحابة، وأنهم كانوا يُشاورون بعضهم بعضًا، وكان واحد منهم إذا سُئل عن مسألةٍ يَدُلُّ على صاحبه ويُشير إليه ويصلي خلفه

---

(١) رواه أبو يوسف في «**الآثار**» (٨٥٠)، ومن طريقه محمد بن الحسن في «**الأصل**» (١١/ ٥٨ ـ ٥٩)، وعبد الرزاق في «**المصنف**» (١٤٨١٢، ١٤٨١٣)، عن امرأة أبي السفر العالية ابنة أيفع. قال الشافعي: «لا نُثبتُ مثله على عائشة»، «**الأم**» (٤/ ١٦٠، ٧٣ ـ ٧٤). وانظر: «**الاستذكار**»، لابن عبد البر (٦/ ٢٧١ ـ ٢٧٢).

(٢) لم أقف عليه.

(٣) تقدم (ص: ٢٥٠).

[٤] كذا في الأصل بالثاء.

مع مخالفته إياه في المذهب = فهذا يدلّ على أنّ كلّ مُجتَهِد مُصيب. . . إلى آخر ما قرروه.

قلنا: مُسلَّم أنّ الحقّ في جِهةٍ واحدة، ولكنّا لا نَدرِي عَيْن تلك الجهة التي فيها الحق، ولا نقطع بخطأ الخصم، إذ من المحتمل أن يكون ذلك هو الحق، وغيره خطأ، فإذًا صحة الجواب متعينة قطعًا ويقينًا، ويُخَرَّج على ما ذكرتموه من إجماع الصحابة، فإنّ بعضًا منهم إنما كان يُشير إلى بعضٍ مع مخالفته إيّاه لأنه لم يكن قاطعًا بخطأ خصمه، ولا علم كونه مخطئًا يقينًا، غاية ما في الباب: أنّ صحة الصلاة خلفه والدلالة والإشارة في الفتاوَى إليه، بخلاف قواعد العقائد وأصول الدِّيانات، فإنّا[1] هناك نقطع بخطأ خصومنا وضلالهم، فلم يجز لنا الدلالة عليهم بالفتاوَى ولا الإشارة إليهم في الفتاوَى والأحكام ولا صَحَّت صلاتُنا خلفهم، فافترقا.

الجواب عن المعنى، أما قولهم: (بأنّ الحكم عبارة عن تَعلّق خطاب الله بالمُخاطبين في المَراسم السمعية إقدامًا وإحجامًا، وليس ذلك إلا الاجتهاد والطّلب والحكم بما أفضَى إليه الاجتهاد، فدلّ ذلك على تَعَدُّد المَطالب وتصويب المجتهدين. . . إلى آخر ما قرروه).

قلنا: نُسلّم أنّ حكم الله في حقّ هذا المُكلّف أنْ يحكم بما أفضَى [إليه اجتهاده][2] وأنْ يجتهد، ولكن بشرط، وهو أنّه إذا تغيّر ذلك الاجتهاد وعَنَّ له في أثناء النّظر رأيٌ وغلب على ظنّه أمر، فإنّه يَصِير إليه ويَعدِل عن الاجتهاد الأول ويأخذ بالثاني. وهذا كما نقول في حقّ القاضي، فإنّ حكم الله في حقّه وجوب الاجتهاد، فلا يخلو: إمّا أنْ يجتهد مطلقًا، أو مشروطًا؟!

لا جائز أن يُقال: يجتهد مطلقًا، فإنّه إذا اجتهد في حادثةٍ فغلب على ظنه حكمها، ثم إنه تغيّر اجتهاده الأول [وسنح له رأي ثانٍ فأ]خذه[3] وعرفه،

---

[1] في الأصل: (فإن).

[2] زيادة يقتضيها السياق.

[3] ما بين [ ]، أصابه طمس شديد وهذا الذي بدا لي منه. وكذا فيما بعده.

فإنّه يجب عليه أن يأخذ بالثاني إجماعًا [وإن جاز هنا أن يجتهد] بشروط، فكذا في مسألتنا هذه، فإنّ اجتهاده هذا المجتهد سائغ بشرائط: [منها إذا بان له] بنظر آخر وسنح له رأي ثانٍ يصير إليه فهو والقاضي سواء. إلا أنّ الفرق بينه وبين القاضي: أنّ القاضِي إذا اجتهد في حادثةٍ وقَضَى بقضاء [ثم وقف على نصٍّ] بخلافه فإنه يُنقَضُ قضاؤه السابق، وها هنا المجتهد إذا اجتهد فأفضى اجتهاده [إلى رأيٍ] مثلًا، ثم إنّه تغيّر اجتهاده عمّا كان وأفضَى به إلى الفساد، ليس له أن يَنقُضَ القضية السابقة؛ لأنّا لو نقضناها كان نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وذلك لا يجوز؛ لأنّا لو صرنا إلى نقض الاجتهاد بالاجتهاد أدَّى ذلك إلى أنْ لا تستمر الأملاك ولا تستقر الأحكام قرارها، وفي ذلك طَيّ بساط الشرع، ولا سبيل إليه. وإلى ذلك أشار عمر، فإنّه قضَى في حادثةٍ بقضية، ثم قضَى في مثلها بقضية تُخالفها. فقيل له في ذلك، فقال: «ذاك على ما قضينا، وهذا على ما نقضِي»(١). وهذا فيه إشارةٌ إلى أن نقض الاجتهاد بالاجتهاد لا يجوز، وسِرّه ما أشرنا إليه، وهو أنّه ما من اجتهاد إلا ويجوز أن يَتغيّر، وما من رأي إلا ووراءه رأيٌ آخر، فلو نقضنا الاجتهاد السابق بهذا الاجتهاد اللاحق تزعزعت الأحكام والأملاك الثابتة المستقرة وتشوش نظمها [ووقعت مَفسدةٌ] لا يُحتَمَل مثلها، فوجب الإعراض عنها.

وبهذا نجيب عن قولهم: «بأن القاضي لا يجوز له نقضُ قضاءِ قاضٍ آخر». **قلنا**: محافظةً على الأملاك والدِّماء وصيانةً للأحكام الشرعية، إذ لو جَوَّزنا نَقْضَ الأقضية والاجتهادات بالاجتهاد لَمَا استمرت الأحكام ولا استقرَّت الأملاك، وفيه مفسدة عظيمة مُفضِية إلى خراب العالم وتتبير[٢] نِظامه.

---

(١) رواه عبد الرزاق في «**المصنف**» (١٩٠٠٥)، وابن أبي شيبة في «**المصنف**» (٣٣١٧٢)، والدارمي في «**المسند**» (٦٦٣)، وأبو بكر النيسابوري في «**الزيادات على مختصر المزني**» (٣٥٢، ٣٥٣)، والدارقطني في «**السنن**» (٤١٢٦). وانظر: «**التاريخ الكبير**»، للبخاري (٢/ ٣٣٢)، و«**المعرفة**» ليعقوب بن سفيان (٢/ ٢٢٣).

[٢] في الأصل: (تبتير)، والمثبت أشبه.

وأما قولهم: «بأنا نُوَلِّي القضاءَ مُخَالِفَنا مذهبًا واعتقادًا». **قلنا**: القاضِي لا يجوز أن يكون عاميًّا؛ بل شرط القاضِي أنْ يكون مُجتَهِدًا، والمُجتهِد ليس له مذهب ولا هو يُقلِّد غَيره؛ بل يحكم على حسب ما يعنُّ له بمُقتضَى الاجتهاد ويسنح له بدلالة المعاني والآراء. فعلى هذا ما وَلَّيْنا من خالفنا في المذهب ولا من له مذهب مُعيَّن.

قولهم: «بأنّ شفعوي المذهب إذا اعتقد تحريم النبيذ، فلو شَرِبَه مُستحلًّا لشُربه كَفَر، ولو شَرِبه مُتعاطيًا فسق. وهذا آيةُ أنّ ما اعتقده حقّ، وكذلك حنفي المذهب على هذا النمط». **قلنا**: إنما كان كذلك لأنه بالإقدام على شُرْبه تَرَكَ مُوجَب اعتقاده، والعمل بمُوجَب الاجتهاد واجب، فإذا تَرَكه لا جَرَم فَسَق إذا تعاطَى، وكَفَر إذا استحلّ، وصار كالقاضِي، فإنّه يجب عليه العمل بقول الشهود إذا أفضَى اجتهاده إلى صِدقهم وغلب على ظنه عدالتهم وديانتهم، حتى لو ترك العمل بقولهم عَصَى وأثِم، فإنْ تَرَكه مُستحِلًّا كَفّرناه، وإن تركه تعاطيًا فسّقناه، كذا ها هنا. هذا لا يدلّ على أنّه بعد وجود النص يَبقَى الاجتهاد الأول على ما كان؛ بل بطل واضمحل وانحصر الحقُّ في جهة، فكذلك ها هنا.

أما قولهم: «إنّ الحقّ لو كان في جهةٍ فلا يخلو: إما أن يُقال: نُصب عليه دليل، أو لم يُنصب عليه دليل... إلى آخر ما قرروه من الأقسام». **قلنا**: لا؛ بل ذلك الدّليل ظنيّ، وهو أنّ يَجتهد فيه اجتهادًا مُقيّدًا بشرط أنه إذا تغيّر فإنّه يَعدل عنه ويصير إلى الثاني، وصار كالقاضِي، فإنّه يجتهد اجتهادًا مقيدًا بشرط أنه إذا وَجَد النَّص بخلافه يصير إليه ويترك الاجتهادَ جانبًا ويُعرِضُ عنه صَفْحًا ويَطوِي عنه كَشْحًا، فكذا ها هنا ولا فرق.

والجواب عن كلام إسماعيل ابن عُلَيَّة والأصم وبِشْر المَرِيسي وأصحاب الظاهر:

قولهم: «بأنّ الحقّ في جهةٍ واحدةٍ وما عداه ضلال وبدعة». **قلنا**: الحكم في جهة ولكن بحكمِ الظاهر وغَلَبات الظنون، وما عُرِف بالظنون والظواهر دون القطع واليقين، لا سبيل إلى تضليل مخالفيه وتبديعهم.

وأما ما رَوَيتموه عن الصحابة، فليس فيه ما يدلّ على أنهم كانوا يُبَدِّع بعضهم بعضًا ويضللونهم، وأنَّى يُدَّعَى هذا ومعلوم[١] بأنهم ﷺ كانوا يدًا جامعة ونفسًا واحدة على التعاون والتظاهر والنِّظام والذَّبِّ عن حَرِيم وبَيْضَة الإسلام ونُصرة الحقّ، فلا يَليق بحالهم أنْ يَنسب الواحدُ منهم صاحبَه إلى الضّلال والبدعة. نعم كانوا يُناظِرون ويَبحثون بالظَّفَر بالمعاني واستنباط الدَّقائق والغامضات المشكلات، فأمّا غيرُ ذلك فكلّا.

أما ما رَوَيْتُموه عن ابن عباس أنّه قال في حقّ زيدِ بن ثابت: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت. . .» القصة، فليس ذلك منه تضليلًا وتفسيقًا وتبديعًا، وأنَّى يُدَّعَى هذا، ومعلومٌ أنّ ابن عباس كان يَنام على باب زيدِ بن ثابت، وكان يتبع[٢] الظلال والأفياء تحت الجدران، وكان يقول: «والله لو طَرَقتُ عليه لأجابني، ولكن أريد أنْ أَذِلّ طالبًا فأعزّ مطلوبًا»(٣)، حتى نُقل أنّه مَهما خَرج زيد بن ثابت كان ابن عباس يُسوِّي رداءه عليه ويَأخذ بركابه عند ركوبه ويقول: «كذا أُمِرنا أنْ نصنع بعلمائنا»، وكان زيد بن ثابت يُقَبِّلُ يَدَ ابن عباس ويقول: «كذا أُمِرنا أنْ نصنع بأهل نبيّنا ﷺ»(٤). فدلّ أنه لم يُرِد بهذا الكلام نسبته إلى ترك التّقوَى حقيقة، ولا قَصَد تضليله.

وهكذا نقول في قوله في «مسألة العول»: «من شاء باهلني باهلته»، لم يُرِد به حقيقة المُباهَلة والمُلاعنة؛ لأنّ تعظيمه عمرَ وتوقيره إيّاه وتواضعه له قد عُرِف وعُهِد.

---

[١] في الأصل: (وما ومعلوم)، سَبْقُ قلمٍ من النّاسخ.

[٢] في الأصل: (يمنع).

(٣) في هذا عن ابن عباس آثار عدة، ولم أقف فيها على تسمية زيد. انظر: «**المسند**»، للدارمي (٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٧)، و«**العلم**» لزهير بن حرب النسوي (١٣٣)، و«**الطبقات الكبير**»، لابن سعد كاتب الواقدي (٢/ ٣١٧)، و«**المعرفة والتاريخ**»، ليعقوب بن سفيان (١/ ٥٤٢)، وغيرها.

(٤) رواه البلاذري في «**أنساب الأشراف**» (٤/ ٤٦)، والدِّينَوَرِي في «**المجالسة**» (١٣١٤)، وابن المُقرئ في «**الرخصة في تقبيل اليد**» (٣٠).

وقوله: «إن عمر كان مَهِيبًا، فهبته» لا يدلّ على أنّ ما صار إليه ابن عباس حقّ وما صار إليه عمر باطل، إذ لو كان كذلك لأظهر ابنُ عباس هذه المقالة وهذا المذهب حالة حياة عمر وفي زمانه وما بقي مكتومًا عنده؛ لأنّ الصحابة كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم، ولا يغادرون النُّصح في الدِّين وأحكام الشرع وإظهارها ونَشرها، فدلّ أنه إنما قال ذلك شُحًّا[١] منه بدليلٍ ظفر به أو معنىً اطّلع عليه.

وأما قول علي بن أبي طالب: «من أراد أن يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجدّ برأيه». قلنا: هذا منه إشارة إلى أنّ من لم يُحْكِم أدوات الاجتهاد وما خاض فيها ولا أفاض بها ولم يحصل له بها حِنكة وتجارِب[٢]، فأمّا من يثبت قواعد الشرع وعرف الأدوات فلم يُرِده بهذا اللفظ. والذي يدلّ على أن الأمر كذلك: أنّ عليًّا أيضًا من جُملة القائلين بالاجتهاد في «مسألة الجد»، إذ لا نصّ فيما صاروا إليه، وبل أولى، وذلك أنّ عليًّا قاسم الجدّ مع الإخوة وغَيره أسقط الإخوة بالجدّ تنزيلًا للجدّ منزلة الأب، ومعلومٌ بأنّ هذا أقرب إلى النصّ، فإنّ الجدّ يُسمّى أبًا في العُرف واللّغة والشَّرع، وقد ورد النصّ بسقوط الإخوة بالأبِ فقيس عليه الجدّ، أما المُقاسمة، ليس فيها نصٌّ ولا ارتباط لها[٣] بمنصوص، فإذا جاز المصير إلى المقاسمة، فلَأنْ يجوز الإسقاط أولى، فعلمنا أنه لم يُرِد بهذا كلَّ رأيٍ واجتهاد، وإنّما أراد اجتهاد من لم يُحْكِم أدوات الاجتهاد، على ما سبق تقريره في غير موضع.

أما قولهم: «بأن الإثم موجود، ولكن على نَعت الاختلاف، إن كان الاجتهاد بإراقة دم فكثير، وإن كان بإتلاف مالٍ فقليل». **قلنا**: لا إثم مع وجود الخطأ، **والدليل عليه**: قوله ﷺ: «**رُفِع عن أمتي الخطأ والنِّسيان وما**

---

[١] هذا الذي ظهر لي من الرسم، وإليك صورته: (...).
[٢] في الأصل: (تحارب)، ووضع الناسخ علامة الإهمال تحت الحاء، هو خطأ.
[٣] في الأصل: (له).

استكرِهوا عليه»[١]. ولم يُرِد به رَفْعَ الفعل حقيقةً، فإنّ الفعل حِسِّي، كما وُجِد تلاشَى وانقضَى ولا يَقبَل الرَّفْع، وإنما المُراد به: رَفْع الإثم والوِزْر، وصار هذا كما إذا رَمَى إلى صيدٍ فأصاب آدميًّا، فإنه لا يأثم بهذه الإصابة لقيام خطئه. وهكذا إذا شهد شاهدان بقصاص، فقَبِل القاضي شهادتهما بحكم الاجتهاد وغلبة ظنّ الصِّدق وقَتَل، ثم بان فسقهم، فإنه لا يأثم بهذا نظرًا إلى كونه مَعذورًا، فكذا ها هنا.

۞ مسألة[٢]:

عندنا أنّ الدّليلين لا يتعادلان ولا يتقاربان في محلٍّ واحدٍ وحادثةٍ واحدةٍ مثلًا، كدليل الحظر والإباحة؛ بل لا بدّ من أنْ يُرجَّحَ أحدهما على الآخر.

وقال أبو هاشم الجبائي وأبو عليّ الجبائي: يُتصوَّر تعادل الدّليلين وتقاربهما في محلٍّ واحد، ويكون حكم الله فيه التخيير بين الأخذ بأيّ دليلٍ شاء. والتخيّر يجوز أن يكون حكمًا لله تعالى، والدليل عليه: خِلال الكفارات، فإنّ حُكم الله فيها التخيير بين الإعتاق والإطعام والصيام والكسوة، فإن شاء صام، وإن شاء أعتق، وإن شاء أطعم، فكذلك ها هنا، حكم الله تعالى في هذه الحادثة أنْ يتخيّر، فإنْ شاء أخذ بدليل الحظر، وإنْ شاء أخذ بدليل الإباحة.

وبناء المسألة على المسألة السابقة، وهو أنّه عندنا: الحق في جِهةٍ

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ «**رفع**»، وإنما بلفظ: «**وضع**»، و«**إن الله تجاوز لي**». أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥)، والطحاوي في «**شرح معاني الآثار**» (٣/ ٩٥)، والطبراني في «**الأوسط**» (٨٢٧٣). وصححه ابن حبان (٧٢١٩)، والحاكم (٢٨٤٠).
وأنكره الإمام أحمد وأبو حاتم الرازي جدًّا، «**جامع العلوم والحكم**» (٢/ ٣٦١)، و«**العلل**» لأبي محمد الرازي (٤/ ١١٥). وقال محمد بن نصر المروزي في «**اختلاف الفقهاء**» (ص: ٣٣٨): «ليس له إسنادٌ يُحتجُّ بمثله». وانظر: «**طبقات الشافعية**»، للسبكي (٢/ ٢٥٣).

(٢) هذه المسألة ملخصة بتمامها في «**سلاسل الذهب**» (ص: ٤٣٢)، عن ابن برهان. وحُرِّرت نسبة المذاهب في هذه المسألة في التعليق على «**المنتخب**» (ص: ٥٥٥).

واحدة، والمُصيب واحد. **وعندهم**: المَطالبُ مُتعدِّدة وكلّ مُجتهد مُصيب.

أما دليلنا في هذه المسألة، فنقول: هذه المسألة تُبتَنَى على أنّ الحقّ في جِهة واحدة، وإذا ثبت أنّ الحقّ في جِهةٍ واحدة بالأدلة التي سبقت في المسألة السابقة، **فنقول**:

لا بدّ وأن يكون على ذلك الحقّ دليل، ولا يُتصوَّر نَصبُ الدّليل إلا إذا تَرَجَّح أحدُ الدّليلين على الآخر، فأمّا إذا تعادلا وتقاوما فلا يمكن إصابته، ويستحيل غاية الاستحالة أنْ يُكلِّفنا الشرع بحكم ثم إنه لا يُبيحُ لنا طريق الوصول إليه، فإنّ ذلك تكليفٌ بالمُحال، وتكليف المُحال لا يجوز.

يدل عليه: أنّ ذلك لو جاز لَوَقع ووُجِد مع طول الزّمان وشدّة البحث وكثرة التفكّر والتدّبر، فلمّا لم يَقع ولم يُوجَد عرفنا قطعًا ويقينًا أنه لا يجوز.

يدل عليه: أنّ هذا يُؤدِّي إلى تكافؤ الأدلة وتقابل الأحكام، وإذا تقابلت الأحكام أفضَى الأمر إلى أنْ يكون الشيءُ الواحد واجبًا ومحظورًا حقًّا وباطلًا في حالةٍ واحدة، وهذا مُستحيلٌ جدًّا.

أما دليلهم في المسألة، قالوا: الدّليلان إذا تعادلا وتقاوما فحكم الله فيهما التخيُّر، والتخيّر يجوز أن يكون حكمًا لله تعالى، والدليل عليه: خلال الكفارات، فإنّ حكم الله فيها أنْ يَتخيّر بين الإطعام والإعتاق والصيام، فكذلك ها هنا.

يدل عليه: أنّه يُتصوّر استواءهما في جهة المصلحة، وإذا استويا في جهة المصلحة جاز أن يتعادل الدليلان ويتقاومان؛ لأنّ هذا فرع المصلحة، وإذا وُجِدت المصلحة في كلٍّ واحدٍ منهما على نَمَطٍ واحدٍ من غير رُجحان تُصُوِّر تعادل الأدلة.

يدل عليه: أنّ الشافعي بَنَى القولين على هذا الأصل، فإنّه لمّا رأى تعادل الدّليلين وتقاوم الحجتين صار إلى ذِكر القولين، حتى إنْ شاء أخذ بهذا القول، وإن شاء أخذ بذلك القول.

والجواب عن كلماتهم:

أما قولهم: «بأن الدليلين إذا تعادلا وتقاومها فحكم الله التخيّر بين الأخذ بهذا الدّليل، وبين الأخذ بذلك الدليل، والتخيّر يجوز أن يكون حكمًا، بدليل خلال الكفارة». قلنا: قد بيّنا أنّ تعادل الدليلين وتقاومهما لا يُتصوَّر، والتخيّر الذي ذكرتموه لا يصلح أن يكون حكمًا، وكذا نقول في خلال الكفارات، فإنا لا نقول: إن حكم الله فيها التخيّر ألبتة.

وجواب آخر: وهو أنّ التسوية في الأدلة تُفضِي إلى التضاد والتناقض، وهو أن يكون الشيء الواحد حلالًا وحرامًا واجبًا ومباحًا صحيحًا وفاسدًا، وذلك تناقض. ولأن التخيّر بين الحل والحرمة يُفضي إلى رفع حقيقة الحرمة، فإنّ المحظور ما يجب تركه وينبغي اجتنابه، فإذا تُخيِّر بين فعله وتركه بطلت حقيقة الحظرية.

وأما قولهم: «بأن الشافعي بَنَى القولين على تكافؤ الأدلة»، فممنوع؛ بل هي مُخَرَّجه على أوجه:

من جملة ذلك: أن يكون أحدُ القولين قديمًا والآخر حديثًا والجديد يكون رجوعًا عن القديم، وهذا بمثابةِ الروايتين عن أبي حنيفة ومالك، ثم ذلك لا يَقتضِي تكافؤ الأدلة، فكذلك هذه الأقوال.

ومن جملة ذلك: أن يكون محمولًا على اختلاف حالين، وذلك بمثابة قوله في المرأة إذا زَوَّجها أحدُ الأولياء ممن لا يُكافئها، فإنه يقول ـ في أحدِ القولين ـ: النكاح باطل. وقال ـ في القول الآخر ـ: يُردّ. **واختلف أصحابنا**، فمنهم من قال: القولان محمولان على اختلاف حالين، أراد بقوله: «باطل»، إذا عَلِم الوليّ ذلك. وأراد بقوله: «يُردّ»، إذا لم يَعلم الوليّ أنه ليس بكفؤ. هذا أحد الطرق[١].

ومن جملة ذلك: أنْ يكون أحد القولين محمولًا على الآخر؛ كقوله في أقلِّ الحيض: يوم وليلة. وقال في القول الآخر: يوم، وأراد به يومًا بليلته.

(١) انظر: «**الحاوي الكبير**»، للماوردي (٩/ ٩٩).

ومن جملة ذلك: أن يُفَرِّع الشافعي على أحد القولين، فيكون تفريعه على أحد القولين رجوعًا عن الآخر.

ومن جملة ذلك: أنْ يذكر الشافعي قولين، ثم ينص على فساد أحدهما، أو يقول: وهذا القول به أقول. فيكون ذلك إقرارًا منه ببطلان الآخر.

فهذه الأوجه لا تدلّ على تكافؤ الأدلة، ولا على قصور النظر، وهي بمثابة الروايات عن الأئمة، فربما نصّ الشافعي على قولين، ولم يَتبين مذهبه فيهما، وهذا إنما وجد للشافعي في مسائل يسيرة[١] أدركته الوفاة قبل أن يُبيِّن الحقّ فيهما، وهذا يدلّ على كمال نظره واستحضاره الأصول والشواهد، وهو كشكِّ أبي حنيفة في [سؤر][٢] الحِمار[٣].

فإن قالوا: فما فائدة تنصيصه على هذين القولين؟! **قلنا**: فائدته تَعَلُّم الأصحاب طريقَ النَّظر وكيفيةَ البَحْث.

واعلم أنّ قوله لا يعدو هذين القولين، وأنّ ما عداهما بطل عنده، وقد رُوِي عن عمر رضي الله عنه أنّه فعل مثل ذلك، فإنّه جعل الإمامة شُورَى في ستةٍ من أصحاب النبي عليه السلام، وقال: «إنّ رسول الله عليه السلام تُوفِّي وهو عنهم راضٍ، ومَن عداهم ليس أهلًا للإمامة»(٤).

وقد رُوِي عن ابن عباس أنه قال: «مَررتُ بعمر بن الخطاب وهو مُطرِقٌ كَئيب، فقلتُ: يا أمير المؤمنين إنْ أخبرتُك بما في نفسك تحدّثني؟! فقال:

---

[١] في الأصل: (كثيرة)، وهو تحريف من الناسخ. وانظر: «**الوصول**»، للمصنف (٢/ ٣٣٠).

[٢] زيادة متعينة، وكذا ذكره المصنف في «**الوصول**» (٢/ ٣٣٠).

[٣] في الأصل: (الجمار) تصحيف. والمُراد: سؤر الحمار أطاهر هو أم نجس؟! فحكمه عند أبي حنيفة وأصحابه أنه مشكوك فيه. انظر: «**الأصل**»، لمحمد بن الحسن (١/ ٩٢ ـ ٩٣، ١٠٧)، و«**شرح مختصر الطحاوي**» (١/ ٢٨٨)، و«**تحفة الفقهاء**»، للسمرقندي (١/ ٥٤).

(٤) انظر: «**الصحيح**»، للبخاري (٣٧٠٠، ١٣٩٣)، ومسلم (٥٦٧)، و«**الطبقات الكبير**»، لابن سعد (٣/ ٥٧)، وغيرها.

نعم. فقلت: أهمَّكَ أمرُ الخليفة من بعدك؟! فقال: هو ذاك. فأحزر عليّ بن أبي طالب في نفسي أنْ أقدّمه[١].

فقلت: يا أمير المؤمنين، ما تقول في عثمان؟! فقال: هو كَلِفٌ بأقاربه، إنْ وَلِيَ [حَمَل][٢] آلَ أبي مُعَيْطٍ على رِقاب النّاس، [فيخضِمونَهم خَضْم][٣] الإبل نَبت الرَّبيع، [فيدخل الناس][٤] عليه من ها هنا ومن ها هنا ـ وأشار إلى مصر ونجران ـ، فيقتلونه. والله إنْ [فعلتُ][٥] لفعل، ووالله إن فعلَ ليُقْتَلَن. قال[٦]: فـ«والله» ما عَدَوْا تَيْنِكَ المَوضِعَين[٧].

قال: فقلت: ما تقول في الزُّبَير؟! فقال: يظل عامّة يومه يحاسب أمّته في البقيع على الصَّاعِ من التمر، وإن هذا الأمر لا يصلح لبخيل.

فقلت: فما تقول في عبد الرحمٰن؟! فقال: تاجرٌ جبان، وإنّ هذا الأمر لا يَصلح إلا لِقويٍّ من غير عُنف ولَيِّن من غير ضُعْف.

قلت: فما تقول في سعد[٨]؟! فقال: ذلك يكون مُثَبِّتٌ مِن مَقامِكُم؛ يعني: أنّه صاحب حروب وسرايا.

قلت: فما تقول في عليِّ بن أبي طالب؟! فقال: هو لها لولا دُعابةٌ به. فقلت: دُعابةٌ أحبّها الله ورسوله ونكرهها. فقال: إنها تُجرِّئ الخَدَم، وإنّك لا تَدَعُ الحُجة في مَوْضِعها يا غَوّاص»(٩). وللشافعي رَحِمَهُ اللهُ أسوة بالصحابة فهم القدوة.

---

[١] لم يتحرر لي ضبط هذه الجملة.

[٢] مكانه طمس في الأصل، ولعله ما أثبت.

[٣] في الأصل: (فيطهم بهم طهم)، تحريف من الناسخ. وانظر: «**شرح نهج البلاغة**»، لابن أبي الحديد (١/ ١٩٧)، و«**لسان العرب**» (١٢/ ١٨٣).

[٤] أصاب هذا الموضع طمس في الأصل، ولعله ما قدّرت.

[٥] في الأصل: (علم)، تحريف.

[٦] أي: ابن عباس. وفي الأصل: (قالوا)، ولعل الأشبه ما أثبت، ويكون من قول ابن عباس.

[٧] كذا ظهر لي والرسم مشتبه. وإليك صورته: (**ماعدوا تينك الموضعين**).

[٨] في الأصل: (سعيد)، خطأ، وهو ابن أبي وقّاص كما لا يخفى.

(٩) لم أقف عليه بهذا السياق وبمعناه رواه ابن عساكر في «**تاريخ دمشق**» (٤٤/ ٤٣٨ ـ ٤٣٩).

فإن قالوا: فإذا نصّ الشافعي في مسألة [على حكم][١] ونصّ في مثلها على ضد ذلك الحكم، فما الحكم فيها؟! **قلنا**: اختلف أصحابنا: **فمنهم** من أقرَّ النصين قَرارهما، وحملهما على ظاهرهما. **ومنهم** من نقل جوابه في كلِّ مسألةٍ إلى الأخرى، وجعلها على قولين. **والمذهب الصحيح هو الأول**، وهذا لأنّ الترجيح استنباط، فلا يُترك النصّ به ولا يُقْدَم عليه.

فأما إذا قال الشافعي في مسألةٍ قولًا، ثم قال: «فلو قال قائل: كذا وكذا، كان ذلك مذهبًا». فقد اختلف أصحابنا في ذلك: **فمنهم** من قال: يكون ذلك قولًا له؛ لأنّه قد صرَّح وقال يكون ذلك مذهبًا. **وأكثر أصحابنا** على أنّه لا يكون مذهبًا له، وقوله: «لكان مذهبًا»؛ يعني: أنه يحتمل، وليس فساده مقطوعًا به.

فإن قالوا: ما خُرِّجَ على قول الشافعي هل يجوز أن يُضافَ إليه، أم لا؟! **قلنا**: اختلف أصحابنا في ذلك: **فمنهم** من قال: يُضاف إلى الشافعي ويُقال: إنه قولٌ له؛ لأنّ قوله دلَّ عليه واستُنْبِطَ منه، فهو بمثابة ما استُنبِط بالقياس يُضاف إلى رسول الله ﷺ.

والصحيح أنه لا يكون قولًا للشافعي؛ لأنّه سَكَت عنه، والساكتُ لا يُضاف إليه قول؛ لأنّه يحتمل أن يكون عنده بين المسائل فَرْق، فلا يُصار إلى ذلك مع قيام الاحتمال، وأمّا ما يَثبت بالقياسِ فلا يقال: هو قول رسول الله عليه السلام، كذلك ها هنا، لا يقال: هذا قول الشافعي، وإنما يُضاف إلى دين رسول الله [عليه السلام]؛ لأنّ الشّرع أَذِنَ في القياس ولم يثبت للشافعي إذنٌ في الاستنباط من قوله والتفريع على مذهبه.

مسألة:

اختلف العلماء في أنّ الله سبحانه وتعالى هل يجوز أن يقول [للنبيه عليه السلام][٢]: احكم

[١] زيادة يقتضيها السياق.

[٢] أصاب هذه الورقة محو ذهب بكثير من الكلام، ولعله ما أثبت.

فإنّك لا تحكم إلا بالحق والصواب؟! فذهب أصحابنا إلى تجويز ذلك(١).

وأما المعتزلة، فإنهم قالوا: هذا مستحيل.

وبناء المسألة[٢] **على أصل**، وهو أنّ أفعال العباد عندنا مخلوقةٌ لله تعالى. **وعندهم**: أفعال العباد مخلوقةٌ لهم [.....][٣].

احتج علماؤنا بنوعين من الكلام:

الأول منهما: الاستدلال بأدلة الشرع، وبدليل العقل.

أما الأول: فهو ما رُوِيَ أنّ النبي ﷺ لمّا فتح مكة أخذ بعضادتي الكعبة[٤] ثم قال:

«﴿ **[ألا إن كلَّ ربًا أو دمٍ أو مالٍ أو مأثرةٍ]**[٥] **وكانت في الجاهلية فهو تحت قَدَمَيَّ هاتين، إلا ما كان من سِدانة الكعبة وسِقاية الحاج** ﴾.

﴿ **ألا إنّ كُلَّ دم [أُرِيقَ] في الجاهلية فهو مطلول في الإسلام، وأول دم أُطِلُّه دم ربيعة بن الحارث بن المُطَّلِب، قتله هُذَيْل، وكان [مُستَرضَعًا] فيهم. ألا إنّ كلَّ ربًا في الجاهلية ممنوع، وأول رِبًا أضع رِبا العباس بن عبد المطلب** ﴾.

﴿ **[ألا إنّ مكة] حرَّمها الله ﷻ يوم خلق السماوات والأرض؛ فلا يُختلى [خلاها، ولا يُعضدُ] شَجَرُها، ولا يُنفرُّ صَيْدها، ولا تحلُّ لُقَطَتُها إلا لمُنْشِد ضالّة**»، فقام [إليه العباس] فقال: إلا الإذْخِر، فإنه لصاغتنا. فقال: «**إلا**

---

(١) قال الزركشي في «**سلاسل الذهب**» (ص: ٤٢٧): «قال ابن برهان في **الأوسط**: مذهبنا جوازه».

[٢] انقلبت العبارة في الأصل: (المسألة بناء)، أو يكون صوابها: (والمسألة تُبتنى).

[٣] طمس بمقدار كلمتين. لم يظهر لي. وقد قال الزركشي في «**السلاسل**» (ص: ٤٢٩): «وقد جعل ابن برهان الخلاف يلتفت في هذه المسألة على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو لأنفسهم. **ولم يتضح لي وجهه**». وانظر: «**الوصول**»، للمصنف (٢/١٩٦ ـ ١٩٨)، ففيه بسط للعبارة في إيضاح هذا المأخذ.

[٤] كتب الناسخ وقف الكلمة (البيت)، فلعله قصد بهذا البيان أو إشارة إلى نسخة أخرى.

[٥] مكانه طمس واستدركته من مصادر التخريج. وكذا ما بعده.

الإذخر ﷺ»(١)، وهذا [حُكمٌ من النبي بما][٢] شاء.

وكذلك لما قَتل النبيُّ ﷺ أنسَ بن النضر[٣] رثته [أخته[٤] قُتَيْلة](٥):

أمحمدٌ ها أنتَ ضَنْو[٦] نَجيبةٍ مِن قومها[٧] والفَحْلُ فَحْلٌ مُعْرِقُ

ما كان ضَرَّكَ لو مَنَنْتَ وربَّما مَنَّ الفتَى وهو المَغيظ[٨] المُحْنَقُ

فقال ﷺ: **«لو سمعت هذا قبل أن أقتله لَمَا قتلته»**. وكذلك أيضًا قال:

---

(١) لم أقف عليه على الوجه، إنما هو مجموع من ثلاثة أخبار، وقد ميّزت ذلك فوضعت كل حديث بين نجمتين ﷺ ﷺ.

أما الأول: فأخرجه محمد بن عمر الواقدي في «**المغازي**» (٢/ ٨٣٥ ـ ٨٣٦)، من حديث بَرَّة بنت أبي تِجْراة. ورواه الأزرقي في «**أخبار مكة**» (٢/ ١٢١)، من حديث العطاء والحسن وطاووس مرسلا.

وأما الثاني: فأخرجه مسلم (١٢١٨)، من حديث جابر في سياق حجة النبي ﷺ، ورُوي من حديث غيره. وليس هو في سياق فتح مكة.

وأما الثالث: فأخرجه البخاري (١٣٤٩، ١٨٣٣، ٢٠٩٠)، من حديث ابن عباس. وهو قطعة من حديث الواقدي الأول.

[٢] طمس، وهذا الذي بدا لي.

[٣] كذا، وإنما هو: النضر بن الحارث، لا اختلاف فيه.

[٤] لم يظهر من الكلمة سوى الألف والخاء. وإذا عرفتَ أنه النضر، فهل هي أخته؟! فقال ابن إسحاق وتابعه غيره: أخته، «**السيرة**»، لابن هشام (٢/ ٤٢). وقال الزبير بن بكار ومصعب الزبيري: «ابنته»، «**جمهرة نسب قريش**» (١/ ٣٠٤) و«**نسب قريش**» (ص: ٢٥٥). وقال البلاذري: «بعض الرواة يقول: قتيلة بنت الحارث، والأول [بنت النضر] أثبت»، «**أنساب الأشراف**» (١/ ١٤٤). وانظر: «**الروض الأنف**»، للسهيلي (٥/ ٣٨٧).

(٥) انفرد الجاحظ بنسبة هذه الأبيات إلى ليلى بنت النضر، «**البيان والتبيين**» (٤٣ ـ ٤٤)، والصواب أنها قتيلة. وانظر ما تقدم وما سيأتي. قال الزبير بن بكار: «سمعت بعض أهل العلم يغمز أبياتها هذه ويذكر أنها مصنوعة»، «**جمهرة نسب قريش**» (١/ ٣٠٥).

[٦] في الأصل: (صنو) تصحيف شائع. ويجوز فيه الكسر والفتح، وهي رواية، انظر: «**الحاوي الكبير**» (١٤/ ٢٢٨)، و«**زهر الآداب**» (١/ ٦٦)، و«**الاستيعاب**» (٤/ ١٩٠٥) [تصحف فيها إلى «صنو»]. وعند السهيلي: «ضِئْيُ». وعند ابن هشام: «أمحمد يا خير ضنءِ كريمةٍ». وعند الزبيري: «ولأنت ضَنْءُ نجيبةٍ». وله وجوهٌ أخرى لا يتسع هذا المقام لبسطها، فانظر المصادر. والضنو والضئي والضنء: الولد. «**جمهرة اللغة**» (٢/ ٩١٢).

[٧] في الأصل: (فوقها)، تحريف.

[٨] في الأصل: (المريض)، تحريف.

[. . . .][١] ليس ببعيد ولا مستحيل بل هو متصور [. . . . .] ما أضاف الحكم إلى نصِّ كتاب الله ولا سُنَّة [. . . .] لتابعوه عليه، وكذلك باقي الصحابة لو كان معهم توقيف [. . . .]. فإذا أثبت أنهم صاروا إلى ذلك قياسًا وأنّ رجوع ابن عباس [. . . .] ذلك فقد تم مقصودنا، فإنّ الخصم يحيل ذلك [. . . .] العباس إنما يتحقق بالنظر والاستدلال، والناس في [ذلك يتباينون]: من ثاقب النظر ومن كليله، ومن قاصر النظر ومن [حادٍّ] فيه، ومن غُفْلٍ ومن مرتاض، والحقّ مما يخفى مسلكه ويدقّ مدركه فيُغْمَرُ[٢] سبيله مرة، ويتضح طريقه [أخرى][٣]، فيستحيل كلّ الاستحالة اتفاقُ الخلق الكثير والجمّ الغفير على إصابته وإدراكه على وجهٍ واحد. وما هذا في ضرب المثال إلا بمثابة من أخبر أنّ أهل بغداد والبصرة أصبحوا متفقين [على] محبة طعام واحد وبغضة شراب واحد، فإنّ ذلك عكسٌ[٤] للطباع والجِبلّات، والناس في شهواتهم على فنون، وللناس فيما يعشقون مذاهب لا يتفقون على واحد معيّن، وكذلك في مسألتنا.

قالوا: وبهذا الطريق [عرفنا صحة] أخبار التواتر، فإنّ الطِّباع تتقاضَى أربابَها بالمخالفة في أمثال هذه المقامات، فإنْ توافقوا وتطابقوا - مع وفور عددهم - على نقله على وجه واحد، عرفنا أنّ رابطة الحقّ جمعتهم عليه، ودليل الصدق مادّهم[٥] إليه.

ولا جائز أن يُقال: إنّ أصحاب الشافعي وأبي حنيفة مع كثرة عددهم ووفور جمعهم قد أجمعوا على أمورٍ ظنية وأحكامٍ اجتهادية؛ لأنا نقول هؤلاء: إن [. . . . .][٦].

---

[١] محيت الكلمات في هذه الورقة ولم يظهر منها شيء، وقدر المطموس نصف سطر. وكذا القول فيما بعده.

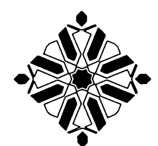
[٢] لم يظهر منها سوى الميم والراء، ولعلها ما قدرت.

[٣] زيادة يقتضيها السياق.

[٤] في الأصل: (عكسًا)، خطأ.

[٥] كذا، وضَبَطَ الناسخ الدال بالشدة. ولم أقف على «ماد» بمعنى قاد. ولعل صواب العبارة إن سلمت من التصحيف (ماد بهم إليه)؛ أي: مال.

[٦] هنا ينتهي ما بأيدينا من هذا الكتاب، والله المستعان، فلعل الله بفضله يدلنا على إتمام ما بقي منه.



مراجع التحقيق

١ ـ **الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير**، الجورقاني، دار الصميعي، ٢٠٠٢م.

٢ ـ **الإبانة**، أبو عبد الله ابن بطة العكبري، دار الراية ـ الرياض، ١٩٩٤ ـ ٢٠٠٥م.

٣ ـ **الإبانة في اللغة**، سَلَمَة بن مسلم الصُحارِي، وزارة التراث القومي ـ مسقط، ١٩٩٩م.

٤ ـ **أبكار الأفكار في أصول الدين**، الآمدي، دار الكتب والوثائق القومية ـ القاهرة، ٢٠٠٤م.

٥ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج**، تقي الدين السبكي/تاج الدين السبكي، دار ابن حزم، ٢٠١١م. [ورجعتُ في المقدمة إلى: ط دار البحوث للدراسات ـ دبي، ٢٠٠٤م].

٦ ـ **الآثار**، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي، مكتبة أهل الأثر ـ الكويت، ٢٠١٣م.

٧ ـ **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، أبو ريحان البيروني، جامعة طهران.

٨ ـ **الأجوبة المرضيّة فيما سُئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية**، السخاوي، دار الراية ـ المدينة المنورة، ١٤١٨هـ.

٩ ـ **أحكام أهل الملل**، أبو بكر الخلال، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٤م.

١٠ ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، أبو الوليد الباجي، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠٠٨م.

١١ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، سيف الدين الآمدي، دار الهدي، دار الفضيلة، ٢٠١٦م.

١٢ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو محمد ابن حزم، دار الآفاق الجديدة، تقديم: إحسان عباس.

١٣ ـ **أحكام القرآن**، أبو بكر الرازي الجصاص، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.
١٤ ـ **أحكام القران**، أبو الحسن الطبري الهراسي إلكيا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٥م.
١٥ ـ **الأحكام الوسطى**، عبد الحق الإشبيلي، مكتبة الرشد، ١٩٩٥م.
١٦ ـ **إحياء علوم الدين**، أبو حامد الغزالي، دار المناهج ـ جدة، ٢٠١١م.
١٧ ـ **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**، حسين بن علي الصيمري، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٥م.
١٨ ـ **أخبار القضاة**، وكيع محمد بن خلف بن حيان، المكتبة التجارية ـ مصر، ١٩٤٧م.
١٩ ـ **أخبار مكة**، أبو الوليد الأزرقي، دار الأندلس ـ بيروت، ١٩٨٣م.
٢٠ ـ **اختلاف الفقهاء**، محمد بن نصر المروزي، أضواء السلف، ٢٠٠٠م.
٢١ ـ **اختلاف المذاهب**، جلال الدين السيوطي، دار الاعتصام.
٢٢ ـ **أدب المفتي والمستفتي**، ابن الصّلاح الشهرزوري، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة، ٢٠٠٢م.
٢٣ ـ **الأدب المفرد**، محمد بن إسماعيل البخاري، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ٢٠٠٣م.
٢٤ ـ **آداب الشافعي ومناقبه**، ابن أبي حاتم الرازي، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ٢٠١٤م.
٢٥ ـ **الآداب الشرعية**، ابن مفلح المقدسي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٧م.
٢٦ ـ **الأربعون**، ابن المقرئ، مكتبة العبيكان ـ السعودية، ٢٠٠١م.
٢٧ ـ **الأربعون**، الحسن بن سفيان النسوي، دار البشائر ـ بيروت، ١٤١٤هـ.
٢٨ ـ **الأربعون البلدانية**، أبو القاسم ابن عساكر، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٣م.
٢٩ ـ **الأربعون الصغرى**، أبو بكر البيهقي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٤٠٨هـ.
٣٠ ـ **ارتشاف الضَّرَب من كلام العرب**، أبو حيان الأندلسي، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٩٨م.
٣١ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، أبو المعالي الجويني، دار النور المبين ـ عَمّان، ٢٠١٦م.

٣٢ ـ **الأزمنة وتلبية الجاهلية**، قطرب، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٥م.
٣٣ ـ **الاستدلال عن الأصوليين**، أسعد عبد الغني الكفراوي، دار السلام ـ القاهرة، ٢٠٠٢م.
٣٤ ـ **الاستذكار**، ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٠م.
٣٥ ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ابن عبد البر، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٩٢م.
٣٦ ـ **الأسرار**، أبو زيد الدبوسي، [مخطوط في مكتبة شهيد علي ـ إستانبول، تركيا].
٣٧ ـ **الإشارات الإلهية**، أبو حيان التوحيدي، دار الثقافة ـ بيروت، ١٩٨٢م.
٣٨ ـ **الإشراف**، ابن المنذر، مكتبة مكة الثقافية ـ الإمارات، ٢٠٠٤م.
٣٩ ـ **الأشربة**، أحمد بن حنبل، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٥م.
٤٠ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، ابن حجر العسقلاني، مركز هجر ـ القاهرة، ٢٠٠٨م.
٤١ ـ **إصلاح المنطق**، ابن السِّكِّيت، مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، ٢٠٠٦م.
٤٢ ـ **الأصل**، محمد بن الحسن الشيباني، ط دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠١٢م.
٤٣ ـ **الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي**، حاتم باي، مجلة الوعي الإسلامي ـ الكويت، ٢٠١١م.
٤٤ ـ **أصول البزدوي**، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ٢٠١٤م.
٤٥ ـ **أصول السرخسي**، شمس الأئمة السرخسي، المعارف العثمانية ـ حيدر آباد، ١٩٩٣م.
٤٦ ـ **الأصول في النحو**، ابن السَّرّاج، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٦م.
٤٧ ـ **إعلام الساجد بأحكام المساجد**، بدر الدين الزركشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة، ١٩٩٦م.
٤٨ ـ **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد ـ مكة، ١٤٣٧هـ.
٤٩ ـ **أعيان العصر وأعوان النصر**، صلاح الدين الصفدي، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ١٩٩٨م.
٥٠ ـ **الأغاني**، أبو الفرج الأصبهاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، ٢٠١٠م.

٥١ - **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والتراجم والكنى والأنساب**، أبو نصر بن ماكولا، مجلس دائرة المعارف - الهند، ١٩٦٣م.
٥٢ - **إكمال الإكمال**، أبو بكر ابن نقطة البغدادي، جامعة أم القرى - مكة، ١٤١٠هـ.
٥٣ - **إكمال تهذيب الكمال [التراجم الساقطة]**، علاء الدين مغلطاي، دار المحدث للنشر والتوزيع - الرياض، ١٤٢٦هـ.
٥٤ - **الأم**، محمد بن إدريس الشافعي، دار الوفاء، تحقيق: رفعت فوزي، ٢٠٠١م.
٥٥ - **الأمالي المطلقة**، أحمد بن حجر العسقلاني، المكتب الإسلامي، ١٩٩٥م.
٥٦ - **الأموال**، أبو عُبَيد القاسم بن سلّام، دار الفكر - بيروت.
٥٧ - **الأموال**، ابن زنجويه، مركز الملك فيصل للبحوث - الرياض، ١٩٨٦م.
٥٨ - **إنباه الرواة على أنباه النّحاة**، جمال الدين القفطي، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٢٤هـ.
٥٩ - **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء**، ابن عبد البر، دار الإمام البخاري - الدوحة، ٢٠١٦م.
٦٠ - **الأنساب**، أبو سعد السمعاني، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢م.
٦١ - **أنساب الأشراف**، البلاذري، دار الفكر - بيروت، ١٩٩٦م.
٦٢ - **الأنساب المتفقة**، محمد بن طاهر ابن القيسراني، بريل - لَيْدن، ١٨٦٥م.
٦٣ - **الأنوار الهادية لذوي العقول إلى معرفة مقاصد الكافل بنيل السؤول**، أحمد بن يحيى الصعدي، مكتبة أهل البيت - اليمن، ١٤٣٩هـ.
٦٤ - **الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف**، أبو بكر بن المنذر، دار الفلاح - الفيوم، ٢٠١٥م.
٦٥ - **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، أبو عبد الله المازري، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م.
٦٦ - **البارع في اللغة**، أبو علي القالي، مكتبة النهضة - بغداد، ١٩٧٤م.
٦٧ - **البحث عن أدلة التكفير والتفسيق**، أبو القاسم البستي، مركز نشر دانشگاهي - تهران، ٢٠٠٣م.
٦٨ - **البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر**، جلال الدين السيوطي، رسالة مقدمة لنيل الماجستير في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، إعداد: عبد الباري بن حماد الأنصاري، ١٤١٦هـ. [والمخطوط المحفوظ في المكتبة المحمودية - المدينة المنورة].

٦٩ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف ـ الكويت، ١٩٩٢م.

٧٠ ـ **بحر المذهب**، أبو المحاسن الروياني، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.

٧١ ـ **بحوث ومقالات في اللغة**، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٨٢م.

٧٢ ـ **البداية والنهاية**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار هجر للطباعة، ١٩٩٧م.

٧٣ ـ **البدر المنير**، ابن الملقن، دار الهجرة ـ الرياض، ٢٠٠٤م.

٧٤ ـ **البدع**، محمد بن وضاح القرطبي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، ١٤١٦هـ.

٧٥ ـ **بذل النظر في أصول الفقه**، الأسمندي، مكتبة دار التراث ـ القاهرة، ١٩٩٢م.

٧٦ ـ **البرهان في أصول الفقه**، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، ١٣٩٩هـ.

٧٧ ـ **بغية الطلب في تاريخ حلب**، ابن العديم ابن أبي جرادة، دار الفكر ـ بيروت.

٧٨ ـ **البيان والتبيين**، الجاحظ، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٩٨م.

٧٩ ـ **بيان الوهم والإيهام**، أبو الحسن ابن القطان الفاسي، دار طيبة ـ الرياض، ١٩٩٧م.

٨٠ ـ **التاريخ**، أبو زرعة الدمشقي، مجمع اللغة العربية ـ دمشق.

٨١ ـ **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، أبو عبد الله الذهبي، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

٨٢ ـ **تاريخ بغداد**، الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م.

٨٣ ـ **تاريخ دمشق**، أبو القاسم ابن عساكر، دار الفكر للطباعة، ١٩٩٥م.

٨٤ ـ **تاريخ الطبري**، دار التراث ـ بيروت، ١٣٨٧هـ.

٨٥ ـ **التاريخ الكبير**، محمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن.

٨٦ ـ **التاريخ الكبير**، أبو بكر بن أبي خيثمة [السفر الثالث]، الفاروق الحديثة ـ القاهرة، ٢٠٠٦م.

٨٧ ـ **تاريخ المدينة**، عمر بن شبّة النميري، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ١٣٩٩هـ.

٨٨ ـ **تاريخ ابن مَعين**، رواية الدوري، مركز البحث العلمي وإحياء التراث ـ مكة، ١٩٧٩م.

٨٩ ـ **تأويل الآيات المشكلة**، علي بن مهدي الطبري، دار الآفاق العربية ـ القاهرة، ٢٠١٥م.

٩٠ ـ **تأويل مختلف الحديث**، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، دار ابن عفان ـ القاهرة، ٢٠١٥م.

٩١ ـ **التبصرة في أصول الفقه**، أبو إسحاق الشيرازي إبراهيم بن علي، دار الفكر ـ دمشق، ١٩٨٣م.

٩٢ ـ **تبصير المنتبه بتحرير المشتبه**، ابن حجر العسقلاني، المؤسسة المصرية للتأليف ـ القاهرة، ١٩٦٧م.

٩٣ ـ **تثبيت دلائل النبوة**، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني القاضي، دار العربية ـ بيروت، ١٩٦٦م.

٩٤ ـ **التجريد**، القدوري أبو الحسن، دار السلام ـ القاهرة، ٢٠٠٦م.

٩٥ ـ **تحرير ألفاظ التنبيه**، النووي، دار القلم ـ دمشق، ١٤٠٨هـ.

٩٦ ـ **التحرير والتنوير**، الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية، ١٩٨٤م.

٩٧ ـ **تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب**، إسماعيل ابن كثير، دار ابن حزم، ١٩٩٦م.

٩٨ ـ **تحفة الفقهاء**، علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٤م.

٩٩ ـ **تخريج أحاديث الكشاف**، الزيلعي، دار ابن خزيمة ـ الرياض، ١٤١٤هـ.

١٠٠ ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، جلال الدين السيوطي، دار العاصمة، ٢٠٠٣م.

١٠١ ـ **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**، ابن متويه، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ٢٠٠٩م.

١٠٢ ـ **التذكرة بأصول الفقه**، محمد بن النعمان المفيد، [ط المؤتمر العالمي]، ١٤١٣هـ.

١٠٣ ـ **تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج**، ابن الملقن، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٤م.

١٠٤ ـ **التذييل والتكميل**، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: حسن الهنداوي.
١٠٥ ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، القاضي عياض اليحصبي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠١٤م.
١٠٦ ـ **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، بدر الدين الزركشي، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، ١٩٩٨م.
١٠٧ ـ **تصحيح الفصيح**، ابن درستويه، المجلس العلمي الأعلى ـ القاهرة، ١٩٩٨م.
١٠٨ ـ **تعظيم قدر الصلاة**، محمد بن نصر المروزي، دار الهدي النبوي، دار الفضيلة، ٢٠١١م.
١٠٩ ـ **التعليقة**، القاضي حسين، مكتبة نزار الباز ـ مكة.
١١٠ ـ **تعليقة على العلل**، محمد بن عبد الهادي، أضواء السلف ـ الرياض، ٢٠٠٣م.
١١١ ـ **التعليق على الموطأ**، أبو الوليد الوقشي، مكتبة العبيكان ـ السعودية، ٢٠٠١م.
١١٢ ـ **التعيين في شرح الأربعين**، نجم الدين الطوفي، مؤسسة الريان ـ بيروت، ١٩٩٨م.
١١٣ ـ **تفسير الطبري [جامع البيان عن تأويل آي القرآن]**، محمد بن جرير الطبري، دار عالم الكتب ـ الرياض، ٢٠١٥م.
١١٤ ـ **تفسير عبد الرزاق الصنعاني**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٩هـ.
١١٥ ـ **تفسير غريب الموطأ**، أحمد بن عمران الأخفش، مؤسسة الفرقان ـ لندن، ٢٠١٦م.
١١٦ ـ **تفسير القرآن**، ابن أبي حاتم، مكتبة الباز ـ السعودية، ١٤١٩هـ.
١١٧ ـ **التقريب والإرشاد الصغير**، أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.
١١٨ ـ **تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع**، أبو زيد الدبوسي، دار النعمان للعلوم ـ دمشق، ٢٠٠٥م.
١١٩ ـ **التلخيص في أصول الفقه**، إمام الحرمين، أبو المعالي الجويني، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦م.
١٢٠ ـ **تمهيد الأوائل**، أبو بكر الباقلاني، مؤسسة الكتب الثقافية ـ لبنان، ١٩٨٧م.
ـ **التمهيد**، أبو بكر الباقلاني، المكتبة الشرقية ـ بيروت، ١٩٥٧م.

١٢١ ـ **التمهيد**، ابن عبد البر، [موسوعة شروح الموطأ]، تحقيق: مركز هجر للبحوث والدراسات، ٢٠٠٥م.

١٢٢ ـ **التمهيد في أصول الفقه**، أبو الخطاب الكلوذاني، جامعة أم القرى، ١٩٨٥م.

١٢٣ ـ **التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز**، ابن حجر، دار أضواء السلف، ٢٠٠٧م.

١٢٤ ـ **التنبيه على مشكلات الهداية**، ابن أبي العز الحنفي، مكتبة الرشد ـ الرياض، ٢٠٠٣م.

١٢٥ ـ **تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق**، شمس الدين ابن عبد الهادي، أضواء السلف، ٢٠٠٧م.

١٢٦ ـ **تهذيب الآثار**، محمد بن جرير الطبري، مطبعة المدني ـ القاهرة، ١٩٨٣م.

١٢٧ ـ **تهذيب اللغة**، أبو منصور الأزهري، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٢٨ ـ **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، جمال الدين المزي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٠م.

١٢٩ ـ **تهذيب مستمر الأوهام**، ابن ماكولا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٠هـ.

١٣٠ ـ **التوحيد**، محمد بن إسحاق بن خزيمة، دار المغني ـ الرياض، ٢٠١١م.

١٣١ ـ **توضيح المشتبه**، ابن ناصر الدين الدمشقي، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.

١٣٢ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، ابن عبد البر، دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ.

١٣٣ ـ **جامع التحصيل بأحكام المراسيل**، صلاح الدين العلائي، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٦م.

١٣٤ ـ **جامع الصحيحين**، أبو نعيم الحداد الأصبهاني، دار النوادر، ٢٠١٠م.

١٣٥ ـ **جامع العلوم والحكم**، ابن رجب، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠٠١م.

١٣٦ ـ **الجامع العلوم**، الإمام أحمد، دار الفلاح للبحث العلمي ـ الفيوم، ٢٠٠٩م.

١٣٧ ـ **الجراثيم**، ابن قتيبة، وزارة الثقافة ـ دمشق، ١٩٩٧م.

١٣٨ ـ **الجرح والتعديل**، ابن أبي حاتم، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٩٥٢م.

١٣٩ ـ **جماع العلم**، محد بن إدريس الشافعي، مكتبة ابن تيمية، تحقيق: أحمد شاكر.

١٤٠ ـ **الجمع والفرق**، أبو محمد الجويني عبد الله بن يوسف، دار الجيل ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

١٤١ ـ **جمهرة اللغة**، ابن دريد، دار العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٨٧م.

١٤٢ ـ **جمهرة نسب قريش**، الزبير بن بكار، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠١٠م.

١٤٣ ـ **الحاوي الكبير**، أبو الحسن الماوردي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

١٤٤ ـ **الحجة على أهل المدينة**، محمد بن الحسن الشيباني، عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٤٥ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نُعيم الأصبهاني، مطبعة السعادة ـ مصر، ١٩٧٤م.

١٤٦ ـ **حلية العلماء**، أبو بكر القفال الشاشي فخر الإسلام المستظهري، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠م.

١٤٧ ـ **حلية الفقهاء**، ابن فارس، الشركة المتحدة للتوزيع ـ بيروت، ١٩٨٣م.

١٤٨ ـ **حياة الحيوان الكبرى**، كمال الدين الدميري، دار البشائر ـ دمشق، ٢٠٠٥م.

١٤٩ ـ **الحيوان**، الجاحظ، مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة، ١٩٦٥م

١٥٠ ـ **خادم الرافعي والروضة**، بدر الدين الزركشي، رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير في جامعة أم القرى ـ مكة، إعداد: صالح بن عبد العزيز الخطيب، ٢٠١٥م.

١٥١ ـ **الخراج**، يحيى بن آدم القرشي، المطبعة السلفية ـ القاهرة، ١٣٨٤هـ.

١٥٢ ـ **الخراج**، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي، المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة.

١٥٣ ـ **الخصائص**، أبو عثمان ابن جني، دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م.

١٥٤ ـ **خطبة الكتاب المؤمل في الرد إلى الأمر الأول**، أبو شامة المقدسي، أضواء السلف، ٢٠٠٣م.

١٥٥ ـ **خلاصة البدر المنير**، ابن الملقن، مكتبة الرشد، ١٩٨٩م.

١٥٦ ـ **درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**، نجم الدين الطوفي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات ـ الرياض، ٢٠٠٥م.

١٥٧ ـ **درة الغواص**، أبو القاسم الحريري، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٩٦م.

١٥٨ ـ **الدر الثمين في أسماء المصنفين**، ابن الساعي، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٩م.

١٥٩ ـ **الدر الفريد وبيت القصيد**، محمد بن أيدمر المستعصمي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠١٥م.

١٦٠ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، ابن حجر، دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد، ١٩٧٢م.
١٦١ ـ **الدعاء**، محمد بن فضيل الضبي، مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٩٩٩م.
١٦٢ ـ **دلائل النبوة**، أبو نُعيم الأصبهاني، دار النفائس ـ بيروت، ١٩٨٦م.
١٦٣ ـ **دلائل النبوة**، البيهقي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٦٤ ـ **ديوان الإسلام**، شمس الدين الغزي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٠م.
١٦٥ ـ **ديوان أبي الطيب المتنبي**، دار المعارف ـ تونس، ١٩٩١م.
١٦٦ ـ **ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح أبي سعيد السكري**، مركز زايد للتراث ـ أبو ظبي، ٢٠٠٠م.
١٦٧ ـ **الذيل على طبقات الحنابلة**، ابن رجب، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥م.
١٦٨ ـ **رجال صحيح البخاري**، الكلاباذي، دار المعرفة ـ بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٦٩ ـ **رجال صحيح مسلم**، ابن منجويه، دار المعرفة ـ بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٧٠ ـ **الرخصة في تقبيل اليد**، أبو بكر ابن المقرئ، دار العاصمة ـ الرياض، ١٤٠٨هـ.
١٧١ ـ **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كلّ عصر فرض**، جلال الدين السيوطي، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة.
١٧٢ ـ **رسائل المقريزي**، دار الحديث ـ القاهرة، ١٤١٩هـ.
١٧٣ ـ **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، مكتبة التراث ـ القاهرة، ١٩٧٩م.
١٧٤ ـ **رسالة الحافظ محمد بن عبد الواحد الدقاق**، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ٢٠١٤م.
١٧٥ ـ **رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني**، دار البشائر ـ بيروت، ٢٠٠٧م.
١٧٦ ـ **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تاج الدين السبكي، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٩٩م.
١٧٧ ـ **الرياض المونقة في استقصاء مذاهب أهل العلم**، فخر الدين الرازي، كيرانيس ـ تونس، ٢٠١٤م.
١٧٨ ـ **الروض الأنف**، أبو القاسم السهيلي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٤١٢هـ.
١٧٩ ـ **الزهد**، الإمام أحمد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٩م.
١٨٠ ـ **زهر الآداب**، أبو إسحاق الحُصري، دار الجيل ـ بيروت.

١٨١ ـ **زوائد مسند الحارث [بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث]**، أبو الحسن الهيثمي، مركز خدمة السنة ـ المدينة، ١٩٩٢م.

١٨٢ ـ **روضة الطالبين**، أبو زكريا النووي، المكتب الإسلامي، ١٩٩١م.

١٨٣ ـ **سر صناعة الإعراب**، ابن جني، دار القلم ـ دمشق، ١٩٩٣م.

١٨٤ ـ **سلاسل الذهب**، بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، ٢٠٠٢م.

١٨٥ ـ **سلم الوصول إلى طبقات الفحول**، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، المعروف بحاجي خليفة، مكتبة إرسيكا ـ إستانبول، تركيا، ٢٠١٠م.

١٨٦ ـ **السنة**، ابن أبي عاصم، دار الهدي النبوي ـ مصر، دار الفضيلة ـ الرياض، ٢٠١٥م.

١٨٧ ـ **السنة**، أبو بكر الخلال، الفاروق الحديثة ـ القاهرة، ٢٠١١م.

١٨٨ ـ **سنن سعيد بن منصور**، دار الألوكة ـ الرياض، ٢٠١٧م.

١٨٩ ـ **سنن الترمذي [الجامع الكبير]**، أبو عيسى الترمذي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.

١٩٠ ـ **سنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الرسالة العالمية ـ بيروت، ٢٠٠٩م.

١٩١ ـ **سنن ابن ماجه**، محمد بن يزيد القزويني، دار الرسالة العالمية ـ بيروت، ٢٠٠٩م.

١٩٢ ـ **سنن الدارقطني**، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

١٩٣ ـ **السنن الصغرى [المجتبى من السنن]**، أحمد بن شعيب النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب، ١٩٨٦م.

١٩٤ ـ **السنن الصغير**، أبو بكر البيهقي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، ١٩٨٩م.

١٩٥ ـ **السنن الكبرى النسائي**، أحمد بن شعيب، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠٠١م.

١٩٦ ـ **السنن الكبير**، أبو بكر البيهقي، مركز هجر للبحوث ـ القاهرة، ٢٠١١م.

١٩٧ ـ **سؤالات البرذعي**، أبو زرعة الرازي، الفاروق الحديثة ـ القاهرة، ٢٠٠٩م.

١٩٨ ـ **سؤالات ابن الجنيد لابن معين**، مكتبة الدار ـ المدينة المنورة، ١٩٨٨م.

١٩٩ ـ **سير [أعلام] النبلاء**، الذهبي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

٢٠٠ ـ **السيرة**، ابن هشام، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ١٩٥٥م.
٢٠١ ـ **الشامل في أصول الدين**، أبو المعالي الجويني، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، ١٩٦٩م.
٢٠٢ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ابن العماد الحنبلي، دار ابن كثير ـ دمشق، ١٩٨٦م.
٢٠٣ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، هبة الله الطبري اللالكائي، دار طيبة ـ السعودية، ٢٠٠٣م.
٢٠٤ ـ **شرح تنقيح الفصول**، القرافي، شركة الطباعة الفنية ـ مصر، ١٩٧٣م.
٢٠٥ ـ **شرح الفصيح**، أبو علي المرزوقي، جامعة الملك سعود ـ الرياض، ٢٠١٤م.
٢٠٦ ـ **شرح كتاب سيبويه**، أبو سعيد السيرافي، دار الكتب العلمية ـ ٢٠٠٨م.
٢٠٧ ـ **شرح اللمع**، أبو إسحاق الشيرازي، دار الغرب الإسلامي ـ تونس، ٢٠١٢م.
٢٠٨ ـ **شرح مختصر الطحاوي**، أبو بكر الرازي الجصاص، دار البشائر ـ بيروت، ٢٠١٠م.
٢٠٩ ـ **شرح مختصر الروضة**، الطوفي سليمان بن عبد القوي، مؤسسة الرسالة، ٢٠١١م.
٢١٠ ـ **شرح مشكل الوسيط**، أبو عمرو ابن الصلاح، دار كنوز إشبيلياء ـ الرياض، ٢٠١١م.
٢١١ ـ **شرح مشكل الآثار**، أبو جعفر الطحاوي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٤م.
٢١٢ ـ **شرح معاني الآثار**، أبو جعفر الطحاوي، عالم الكتب، ١٩٩٤م.
٢١٣ ـ **شعب الإيمان**، أبو بكر البيهقي، مكتبة الرشد ـ الرياض، ٢٠٠٣م.
٢١٤ ـ **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، أبو حامد الغزالي، رئاسة ديوان الأوقاف ـ العراق، تحقيق: الدكتور حمد الكبيسي.
٢١٥ ـ **شرح نهج البلاغة**، ابن أبي الحديد، دار إحياء الكتب، ١٩٦٥م.
٢١٦ ـ **شرح الورقات**، تاج الدين الفركاح، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ٢٠١٣م.
٢١٧ ـ **شرف أصحاب الحديث**، الخطيب البغدادي، كلية الإلهيات ـ جامعة أنقرة، ١٩٦٩م.

٢١٨ ـ **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، القلقشندي، دار الكتب المصرية ـ القاهرة، ١٩٢٢م.

٢١٩ ـ **الصحاح**، أبو نصر الجوهري، دار العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٨٧م.

٢٢٠ ـ **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل، طوق النجاة [ترقيم: فؤاد عبد الباقي].

٢٢١ ـ **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج، طوق النجاة [ترقيم: فؤاد عبد الباقي].

٢٢٢ ـ **الصحيح**، محمد بن إسحاق بن خزيمة، المكتب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

٢٢٣ ـ **صحيح ابن حبان [الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان]**، علاء الدين علي بن بلبان، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٨م.

٢٢٤ ـ **الضعفاء الكبير**، أبو جعفر العقيلي، دار التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٤م.

٢٢٥ ـ **طبقات الشافعية**، جمال الدين الإسنوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٢م.

٢٢٦ ـ **طبقات الشافعية**، تقي الدين ابن قاضي شُهبة، عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٧هـ.

٢٢٧ ـ **طبقات الشافعية**، ابن هداية الله الحسيني، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ١٩٨٢م.

٢٢٨ ـ **طبقات الشافعية الصغرى**، تاج الدين السبكي، [مخطوط جامعة الإمام ـ الرياض، رقم: ٨٤١٢].

٢٢٩ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين السبكي، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ.

٢٣٠ ـ **طبقات الشافعية الوسطى**، تاج الدين السبكي، [مخطوط دار الكتب الظاهرية ـ دمشق].

٢٣١ ـ **طبقات الشافعيين**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي القرشي، مكتبة الثقافة الدينية، تحقيق: د. أحمد عمر هاشم، ود. محمد زينهم محمد عزب. ١٩٩٣م.

٢٣٢ ـ **طبقات الشعراء**، ابن المعتز، دار المعارف ـ القاهرة.

٢٣٣ ـ **طبقات الفقهاء**، أبو إسحاق الشيرازي، دار الرائد العربي ـ بيروت، ١٩٧٠م.

٢٣٤ ـ **طبقات الفقهاء**، أبو عاصم العَبّادي، دار بريل ـ لَيْدن هولندا.

٢٣٥ ـ **طبقات الفقهاء الشافعية**، ابن الصلاح، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ١٩٩٢م.
٢٣٦ ـ **طبقات الفقهاء الكبرى**، تقي الدين العثماني، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ٢٠١٣م.
٢٣٧ ـ **الطبقات الكبير**، محمد بن سعد بن منيع، مكتبة الخانجي، تحقيق: علي محمد عمر، ٢٠٠١م.
٢٣٨ ـ **طبقات المحدثين بأصبهان**، أبو الشيخ الأصبهاني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٢م.
٢٣٩ ـ **طرح التثريب**، أبو زرعة العراقي، الطبعة المصرية.
٢٤٠ ـ **طلبة الطلبة**، أبو حفص نجم الدين النسفي، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ـ بغداد، ١٣١١هـ.
٢٤١ ـ **العدة في أصول الفقه**، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي ـ قم، ١٤١٧هـ.
٢٤٢ ـ **ابن طلحة اليابري ومختصره في أصول الدين**، الرابطة المحمدية للعلماء، ٢٠١٣م.
٢٤٣ ـ **أبو العتاهية أشعاره وأخباره**، حققه: فيصل شكري، دار الفلاح ـ دمشق، ١٩٦٥م.
٢٤٤ ـ **العظمة**، أبو الشيخ الأصبهاني، دار العاصمة ـ الرياض، ١٤٠٨هـ.
٢٤٥ ـ **العقد الفريد**، ابن عبد ربه، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٣م.
٢٤٦ ـ **العقد المذهب في طبقات حملة المذهب**، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي ابن الملقن، دار الكتب العلمية ـ بيروت، تحقيق: أيمن نصر الأزهري وسيد مهني، ١٩٩٧م.
٢٤٧ ـ **علل الحديث**، ابن أبي حاتم، دار الألوكة ـ الرياض، ٢٠٠٦م.
٢٤٨ ـ **العلل الكبير**، أبو عيسى الترمذي، عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٩هـ.
٢٤٩ ـ **العلل المتناهية**، ابن الجوزي، دار العلوم الأثرية ـ باكستان، ١٩٨١م.
٢٥٠ ـ **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، الدارقطني أبو الحسن علي بن عمر، دار طيبة ـ الرياض، ١٩٨٥م/ دار ابن الجوزي ـ الدمام، ١٤٢٧هـ.
٢٥١ ـ **العلل ومعرفة الرجال**، أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله، دار القبس للنشر والتوزيع ـ الرياض، ٢٠٠٦م.
٢٥٢ ـ **العلم**، زهير بن حرب النسائي، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٣م.

٢٥٣ ـ **عمدة المحتج في حكم الشطرنج**، السخاوي، دار النوادر ـ دمشق، ٢٠٠٧م.

٢٥٤ ـ **العَيْن**، الخليل بن أحمد الفراهيدي، مكتبة الهلال.

٢٥٥ ـ **عيون المسائل في الأصول**، الحاكم الجشمي، دار الإحسان ـ القاهرة، ٢٠١٨م.

٢٥٦ ـ **غرر المحصول في علم الأصول**، أبو محمد البُرْزِي، أسفار ـ الكويت، ٢٠١٩م.

٢٥٧ ـ **غريب الحديث**، أبو عبيد القاسم بن سلام، دائرة المعارف ـ حيدر آباد ـ الدكن، ١٩٦٤م.

٢٥٨ ـ **غريب الحديث**، إبراهيم الحربي، جامعة أم القرى ـ مكة، ١٤٠٥هـ.

٢٥٩ ـ **غريب الحديث**، أبو سليمان الخطابي، دار الفكر ـ دمشق، ١٩٨٢م.

٢٦٠ ـ **الغريبين**، أبو عبيد الهروي، مكتبة نزار الباز ـ مكة، ١٩٩٩م.

٢٦١ ـ **غياث الأمم في التياث الظُلَم**، أبو المعالي الجويني، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠١١م.

٢٦٢ ـ **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، ولي الدين أبو زرعة العراقي، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.

٢٦٣ ـ **الفائق في أصول الدين**، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي، مؤسسه بژوهشي حكمت وفلسه إيران، ٢٠٠٧م.

٢٦٤ ـ **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ابن حجر، ط السلفية.

٢٦٥ ـ **فتح الباري**، ابن رجب، مكتبة الغرباء الأثرية ـ المدينة، ١٩٩٦م.

٢٦٦ ـ **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، السخاوي، دار المنهاج ـ الرياض، ١٤٢٦هـ.

٢٦٧ ـ **الفرائض**، سفيان الثوري، دار العاصمة ـ الرياض، ١٤١٠هـ.

٢٦٨ ـ **الفروق في اللغة**، أبو هلال العسكري، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٢م.

٢٦٩ ـ **الفَصْل في الملل والنحل**، أبو محمد بن حزم دار البلد، دار الفضيلة، ٢٠١٩م.

٢٧٠ ـ **الفصول في الأصول**، أحمد بن علي الرازي الجصاص، وزارة الأوقاف ـ الكويت، ١٩٩٤م.

٢٧١ ـ **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، الشريف المرتضى، دار المفيد ـ بيروت، ٢٠١٠م.

٢٧٢ ـ **فضائل الصحابة**، أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.
٢٧٣ ـ **فضائل القرآن**، القاسم بن سلام، دار ابن كثير، ١٩٩٥م.
٢٧٤ ـ **فضائل القرآن**، محمد بن الضريس، دار الفكر ـ دمشق، ١٩٨٧م.
٢٧٥ ـ **الفقيه والمتفقه**، الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت، دار ابن الجوزي ـ السعودية، ١٤٣٠هـ.
٢٧٦ ـ **الفوائد**، أبو القاسم تمام الرازي، مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٤١٢هـ.
٢٧٧ ـ **الفوائد**، أبو القاسم الحنائي، أضواء السلف ـ الرياض، ٢٠٠٧م.
٢٧٨ ـ **الفوائد**، ابن نصر أبو القاسم الدمشقي، مكتبة دار النصيحة ـ المدينة النبوية، ٢٠٠٧م.
٢٧٩ ـ **الفوائد والأخبار والحكايات**، الحسن بن الحسين بن حمكان الهمذاني، دار البشائر ـ بيروت، ٢٠٠١م.
٢٨٠ ـ **الفوائد السنية في شرح الألفية**، البرماوي، مكتبة التوعية الإسلامية ـ مصر، ٢٠١٥م.
٢٨١ ـ **الفهرست**، أبو الفرج محمد ابن إسحاق النديم، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ـ لندن، ٢٠١٤م.
٢٨٢ ـ **القواطع في أصول الفقه**، أبو المظفر السمعاني، دار الفاروق ـ عمَّان، ٢٠١١م.
٢٨٣ ـ **الكاشف عن المحصول في علم الأصول**، شمس الدين أبو عبد الله الأصفهاني، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٩م.
٢٨٤ ـ **الكامل**، أبو العباس المبرد، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠١١م.
٢٨٥ ـ **الكامل في التاريخ**، عز الدين الجزري ابن الأثير، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٩٧م.
٢٨٦ ـ **الكامل في ضعفاء الرجال**، ابن عدي، مكتب الرشد ـ الرياض، ٢٠١٤م.
٢٨٧ ـ **الكتاب**، سيبويه أبي عمرو بشر بن عمرو، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ٢٠١٣م.
٢٨٨ ـ **كتاب الردة**، الواقدي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٠م.
٢٨٩ ـ **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، علاء الدين البخاري عبد العزيز بن أحمد بن محمد، مطبعة الصحافة العثمانية، ١٣٠٨هـ.
٢٩٠ ـ **كشف المغطى**، الطاهر ابن عاشور، دار السلام ـ القاهرة، ٢٠٠٧م.

٢٩١ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، كاتب جلبي، المعروف بحاجي خليفة، مكتبة المثنى ـ بغداد، ١٩٤٠م.
٢٩٢ ـ **الكفاية في معرفة أصول علم الرواية**، الخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي ـ الدمام، ١٤٣٢هـ.
٢٩٣ ـ **كفاية النبيه في شرح التنبيه**، ابن الرفعة، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.
٢٩٤ ـ **اللباب في تهذيب الأنساب**، عز الدين ابن الأثير الجزري، دار صادر ـ بيروت، ١٩٨٠م.
٢٩٥ ـ **اللباب [في الفقه]**، ابن المحاملي، دار البخاري ـ المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.
٢٩٦ ـ **لسان العرب**، ابن مكرم المصري، دار صادر ـ بيروت، ١٤١٤هـ.
٢٩٧ ـ **اللمع في أصول الفقه**، الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي، دار الحديث الكتانية، ٢٠١٣م.
٢٩٨ ـ **ما رواه الأكابر عن الأصاغر**، الباغندي، دار التوحيد ـ السعودية، ٢٠٠٧م.
٢٩٩ ـ **المبسوط**، السرخسي، دار المعرفة، ١٩٩٣م.
٣٠٠ ـ **المتوسط في الاعتقاد**، أبو بكر ابن العربي المعافري، دار الحديث الكتانية، ٢٠١٥م.
٣٠١ ـ **المجالسة وجواهر العلم**، الدينوري، دار ابن حزم ـ بيروت، ١٤١٩هـ.
٣٠٢ ـ **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، أبو بكر بن فورك، دار المشرق ـ بيروت، ١٩٨٧م.
٣٠٣ ـ **المجروحين**، ابن حبان البستي، دار الصميعي ـ الرياض، ٢٠٠٠م.
٣٠٤ ـ **المجزي في أصول الفقه**، أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني، ٢٠١٣م.
٣٠٥ ـ **مجمع الأمثال**، أبو الفضل الميداني، دار المعرفة ـ بيروت، ١٩٥٥م.
٣٠٦ ـ **المجموع شرح المهذب**، أبو زكريا النووي، دار الفكر ـ بيروت.
٣٠٧ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، دار عالم الكتب ـ الرياض، ١٩٩١م.
٣٠٨ ـ **المحجة البيضاء في أصول الدين**، عبد الله بن زيد العَنْسِي، ميراث مكتوب ـ طهران، ٢٠١٥م.
٣٠٩ ـ **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، أبو محمد الرامهرمزي، دار الذخائر ـ القاهرة، ٢٠١٦م.

٣١٠ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، أبو محمد بن عطية، وزارة الأوقاف ـ قطر، ٢٠٠٧م.

٣١١ ـ **المحلى بالآثار**، أبو محمد بن حزم، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠١٦م.

٣١٢ ـ **مختصر العين**، محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٩٦م.

٣١٣ ـ **المدخل إلى كتاب السنن**، البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، دار المنهاج، دار اليسر، ٢٠١٦م.

٣١٤ ـ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، أبو محمد عفيف الدين اليافعي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٧م.

٣١٥ ـ **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، سبط ابن الجوزي، الرسالة العالمية، ٢٠١٣م.

٣١٦ ـ **المراسيل**، ابن أبي حاتم، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٣٩٧هـ.

٣١٧ ـ **المراسيل**، أبو داود السجستاني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٨هـ.

٣١٨ ـ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، جلال الدين السيوطي، المكتبة العصرية ـ بيروت، ١٩٨٦م.

٣١٩ ـ **المسائل**، حرب بن إسماعيل الكرماني، مؤسسة الريان ـ بيروت، ٢٠١٣م.

٣٢٠ ـ **المسائل في الفقه**، رواية أبي داود عن الإمام أحمد، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، ١٩٩٩م.

٣٢١ ـ **المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين**، أبو يعلى الفراء، مكتبة المعارف، ١٩٨٥م.

٣٢٢ ـ **المستخرج على صحيح مسلم**، أبو نعيم الأصبهاني، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.

٣٢٣ ـ **المستخرج على صحيح مسلم**، أبو عوانة الإسفراييني، الجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة، ٢٠١٤م.

٣٢٤ ـ **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، دار الفضيلة ـ الرياض، ٢٠١٣م.

٣٢٥ ـ **المستدرك على الصحيحين**، أبو عبد الله الحاكم، دار التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٤م.

٣٢٦ ـ **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد**، شهاب الدين الدمياطي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٦م.

٣٢٧ ـ **المستقصى في أمثال العرب**، الزمخشري، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٧م.
٣٢٨ ـ **المسند**، أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ٢٠٠١م.
٣٢٩ ـ **المسند**، إسحاق بن راهويه، مكتبة الإيمان ـ المدينة النبوية، ١٩٩١م.
٣٣٠ ـ **المسند [البحر الزخار]**، أبو بكر البزار، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة، ١٩٨٨ ـ ٢٠٠٩م.
٣٣١ ـ **المسند**، أبو بكر الحميدي، دار السقا ـ دمشق ١٩٩٦م.
٣٣٢ ـ **المسند**، عبد الله بن محمد الدارمي، التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٥م.
٣٣٣ ـ **المسند [المنتخب منه]**، عبد بن حميد الكشي، مكتبة السنة، ١٩٨٨م.
٣٣٤ ـ **المسند**، أبو العباس السراج، إدارة العلوم الأثرية ـ باكستان، ٢٠٠٢م.
٣٣٥ ـ **مسند الشاميين**، أبو القاسم الطبراني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٤م.
٣٣٦ ـ **المسند [الصغير]**، أبو يعلى الموصلي، دار التأصيل ـ القاهرة، ٢٠١٧م.
٣٣٧ ـ **مسند الفاروق**، أبو الفداء ابن كثير، دار الفلاح ـ الفيوم، ٢٠٠٩م.
٣٣٨ ـ **مسند الموطأ**، أبو القاسم الغافقي الجوهري، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٧م.
٣٣٩ ـ **المسودة في أصول الفقه**، آل تيمية، مطبعة المدني ـ القاهرة، ١٩٦٤م.
٣٤٠ ـ **مشارق الأنوار على صحاح الآثار**، القاضي عياض، دار الكمال المتحدة ـ دمشق، ٢٠١٦م.
٣٤١ ـ **المشتبه في الرجال**، الذهبي، الدار العلمية ـ دلهي، الهند، ١٩٨٧م.
٣٤٢ ـ **مشكل الحديث**، أبو بكر بن فورك، المعهد الفرنسي للدراسات ـ دمشق، ٢٠٠٣م.
٣٤٣ ـ **المصباح المضيِّ في كُتّاب النبي الأميِّ**، ابن حُدَيْدة الأنصاري، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٥م.
٣٤٤ ـ **المصنف**، عبد الرزاق بن همام الصنعاني المجلس العلمي ـ الهند ١٩٨٣م.
٣٤٥ ـ **المصنف**، ابن أبي شيبة، الشثري، كنوز إشبيليا ـ الرياض.
٣٤٦ ـ **مطالع الأنوار على صحاح الآثار**، ابن قرقول، دار الفلاح، ٢٠١٢م.
٣٤٧ ـ **معالم السنن**، أبو سليمان الخطابي، المطبعة الحلبية ـ حلب، ١٩٣٢م.
٣٤٨ ـ **معاني القرآن**، أبو إسحاق الزجاج، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٨م.
٣٤٩ ـ **معاني القرآن**، الفراء، الدار المصرية للتأليف، ط الأولى.

٣٥٠ ـ **المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر**، بدر الدين الزركشي، دار الأرقم ـ الكويت، ١٩٨٤م.
٣٥١ ـ **المعتمد في أصول الدين**، القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي، دار المشرق ـ بيروت.
٣٥٢ ـ **المعتمد في أصول الفقه**، أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٦٤م.
٣٥٣ ـ **المعجم**، ابن الأعرابي البصري، دار ابن الجوزي ـ الدمام، ١٩٩٧م.
٣٥٤ ـ **المعجم**، أبو بكر ابن المقرئ، مكتبة الرشد ـ الرياض، ١٩٩٨م.
٣٥٥ ـ **معجم الأدباء**، ياقوت بن عبد الله الرومي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٩٣م.
٣٥٦ ـ **المعجم الأوسط**، أبو القاسم الطبراني، دار الحرمين ـ القاهرة، ١٩٩٥م.
٣٥٧ ـ **معجم البلدان**، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر ـ بيروت، ١٩٩٥م.
٣٥٨ ـ **معجم الشعراء**، المرزباني، دار صادر ـ بيروت، ٢٠٠٥م.
٣٥٩ ـ **معجم الشيوخ**، ابن جميع الصيداوي الحافظ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤٠٥هـ.
٣٦٠ ـ **معجم ديوان الأدب**، إسحاق بن إبراهيم الفارابي، مؤسسة دار الشعب ـ القاهرة، ٢٠٠٣م.
٣٦١ ـ **المعجم الكبير**، الطبراني، مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤م.
٣٦٢ ـ **معجم الكتب**، جمال الدين ابن المبرد، وأتمه عبد الله بن داود الزبيري، مكتبة ابن سينا ـ القاهرة.
٣٦٣ ـ **المعرب من الكلام الأعجمي**، الجواليقي، دار القلم ـ دمشق، ١٩٩٠م.
٣٦٤ ـ **معرفة السنن والآثار**، أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ١٩٩١م.
٣٦٥ ـ **المعرفة والتاريخ**، الحسن بن سفيان الفسوي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨١م.
٣٦٦ ـ **معيار العلم**، أبو حامد الغزالي، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠١٦م.
٣٦٧ ـ **المغازي**، الواقدي، دار الأعلمي ـ بيروت، ١٩٨٩م.
٣٦٨ ـ **المغرب في ترتيب المعرب**، أبو الفتح المطرزي، مكتبة أسامة بن زيد ـ حلب، ١٩٧٩م.

٣٦٩ ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاضي عبد الجبار، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٣٧٠ ـ **مفتاح دار السعادة**، أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد ـ مكة، ٢٠١٥م.

٣٧١ ـ **المقالات**، أبو القاسم البلخي، دار الفتح ـ عَمّان، ٢٠١٨م.

٣٧٢ ـ **مقاييس اللغة**، أحمد بن زكريا ابن فارس، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٧٩م.

٣٧٣ ـ **مناقب الشافعي**، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار التراث ـ القاهرة، ١٩٧٠م.

٣٧٤ ـ **المنتخب من المحصول**، فخر الدين الرازي، أسفار ـ الكويت، ٢٠١٩م.

٣٧٥ ـ **المنتخب من ذيل المذيل [ملحق بالتاريخ]**، محمد بن جرير الطبري، دار سويدان ـ بيروت.

٣٧٦ ـ **المنتخب من علل الخلال**، ابن قدامة، دار الراية، ١٩٩٨م.

٣٧٧ ـ **المنتخل في الجدل**، أبو حامد الغزالي، دار الوراق، ٢٠٠٤م.

٣٧٨ ـ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، أبو الفرج ابن الجوزي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٢م.

٣٧٩ ـ **منتقى من أخبار الأصمعي للربعي**، ضياء الدين المقدسي، دار طلاس، ١٩٨٧م.

٣٨٠ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، أبو حامد الغزالي، دار الفكر ـ دمشق، ١٩٩٨م.

٣٨١ ـ **المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال**، أبو حامد الغزالي، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠١٣م.

٣٨٢ ـ **منهاج السنة النبوية**، ابن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض، ١٩٨٦م.

٣٨٣ ـ **المهمات في شرح الروضة والرافعي**، الإسنوي، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠٠٩م.

٣٨٤ ـ **المؤتلف والمختلف**، أبو الحسن الدارقطني، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٦م.

٣٨٥ ـ **الموطأ**، مالك بن أنس، المجلس العلمي ـ المغرب، ٢٠١٣م.

٣٨٦ ـ **موافقة الخبر الخبر**، ابن حجر العسقلاني، مكتبة الرشد، ١٩٩٣م.

٣٨٧ ـ **ميزان الأصول في نتائج العقول**، علاء الدين السمرقندي، مطابع الدوحة الحديثة ـ قطر، ١٩٨٤م.

٣٨٨ ـ **ميزان الاعتدال**، شمس الدين الذهبي، دار المعرفة ـ بيروت، ١٩٦٣م.

٣٨٩ ـ **نَسَب قريش**، مصعب الزبيري، دار المعارف ـ القاهرة.

٣٩٠ ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**، الزيلعي، مؤسسة الريان ـ بيروت، ١٩٩٧م.

٣٩١ ـ **النظائر**، بكر أبو زيد، دار العاصمة ـ الرياض، ١٤٢٣هـ.

٣٩٢ ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول**، شهاب الدين القرافي، مكتبة نزار الباز، ١٩٩٥م.

٣٩٣ ـ **نقض عثمان بن سعيد على المريسي**، دار الميمان ـ الرياض، ٢٠١٣م.

٣٩٤ ـ **النكت الظِّراف على الأطراف**، ضمن تحفة الأشراف للمزي، ابن حجر العسقلاني، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٣م.

٣٩٥ ـ **النكت على كتاب ابن الصلاح ونكت العراقي**، دار الميمان ـ الرياض، ٢٠١٣م.

٣٩٦ ـ **النكت على مقدمة ابن الصلاح**، بدر الدين الزركشي، أضواء السلف، ١٩٩٨م.

٣٩٧ ـ **نكت المحصول في علم الأصول**، أبو بكر بن العربي، دار ابن حزم ـ بيروت، ٢٠١٧م.

٣٩٨ ـ **النكت الوفية بما في شرح الألفية**، بُرهان الدين البقاعي، مكتبة الرشد ـ الرياض، ٢٠٠٧م.

٣٩٩ ـ **نهاية الأقدام في علم الكلام**، أبو الفتح الشهرستاني، تحقيق: الفردجيوم.

٤٠٠ ـ **نهاية السول في شرح منها الأصول**، جمال الدين الإسنوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٩٩م.

٤٠١ ـ **نهاية العقول في دراية الأصول**، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الذخائر ـ بيروت، ٢٠١٥م.

٤٠٢ ـ **نهاية المطلب في دراية المذهب**، أبو المعالي الجويني، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠٠٧م.

٤٠٣ ـ **نوادر الأصول**، الحكيم الترمذي، دار المنهاج ـ جدة، ٢٠١٥م.

٤٠٤ ـ **الهداية إلى أوهام الكفاية**، الإسنوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ٢٠٠٩م.

٤٠٥ ـ **هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، المنصور بالله القاسم بن محمد، المكتبة الإسلامية، ١٤٠١هـ.

٤٠٦ ـ **هُدى السَّاري لمقدمة فتح الباري**، ابن حجر العسقلاني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ٢٠١٣م.

٤٠٧ ـ **هَديَّة العارفين أسماءَ المؤلفين وآثار المصنفين**، إسماعيل باشا البابانيالبغدادي، المطبعة البهية، ١٩٥١م.

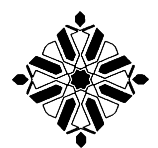
٤٠٨ ـ **الواضح في أصول الفقه**، أبو الوفاء ابن عقيل، المعهد الألماني ـ بيروت، ٢٠١١م.

٤٠٩ ـ **الوافي بالوَفَيَات**، صلاح الدين الصفدي، النشرات الإسلامية ـ بيروت، ١٩٩١م.

٤١٠ ـ **الوصول إلى الأصول**، أبو الفتح ابن بَرهان، دار الفاروق ـ عَمّان، ٢٠١٧م.

٤١١ ـ **وَفَيات الأعيان وأنباءُ أبناءِ الزمان**، شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان، دار صادر ـ بيروت.





فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

(١) ما بين [] زيادة منِّي قصدتُ بها الإيضاح.

الموضوع الصفحة